Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE

IUBIREA CREŞTINĂ

Selecţia textelor şi postfaţă
de SANDU FRUNZĂ

EDITURA PORTO-FRANCO
GALAŢI, 1993

LUMEA, OPERĂ A IUBIRII LUI DUMNEZEU DESTINATĂ ÎNDUMNEZEIRII

1. Sensul actului creator și motivul creației

Rodnicia, iubirea și viața infinită a lui Dumnezeu, deși fac existența lui plenară în El însuși, datorită relațiilor dintre cele trei Persoane, se pot manifesta și în aducerea la existență și în conducerea spre Sine a lumii deosebite după ființă de El. Pe de altă parte, iubirea dintre cele trei Persoane dumnezeiești este singura explicare a creării unei alte existențe decît cea proprie Lor, plenară și necreată dinainte de veci. Sf. Maxim Mărturisitorul spunea că elinii nu primesc aceasta (creația lumii), „nerecunoscînd bunătatea, atotputernicia, înțelepciunea și cunoștința lui Dumnezeu, capabile de lucru și mai presus de minte" (*Filocalia*, vol. LL, *Capete despre dragoste*, Sibiu, 1947, p. 99). Dumnezeu n-ar putea fi creator dacă n-ar fi bun. Iar bun n-ar putea fi dacă n-ar fi Persoană în relație conștientă cu altă Persoană din veci, mai bine zis cu alte două Persoane. N-ar fi creator dacă n-ar fi Treime. Dar și invers: dacă lumea aceasta n-ar fi creată, n-ar fi existat un Dumnezeu bun, liber și conștient. În acest caz n-ar exista nicăieri bunătate și libertate. Lumea creată e o dovadă a Unui Dumnezeu bun, liber și conștient. Ea arată că conștiința, libertatea și bunătatea nu sînt numai niște epifenomene trecătoare și nesemnificative, totul fiind o legalitate oarbă și inexplicabilă în originea ei.

Dar bunătatea sau existența plenară a lui Dumnezeu ca Treime, nu-L silește să creeze lumea. În acest caz ea ar fi mai mult o emanație a unei esențe. Chiar faptul că Dumnezeu este prin Treimea Sa transcendentă plenitudinea liberă a existenței, avînd în Sine totul, nu-l silește să mai adauge la existența Sa. Treimea este atît explicația pozitivă a lumii ca existenta, cît

și explicația lumii ca deosebită de el după ființă ca existență din alt plan sau creată.

Dacă Dumnezeu ar crea lumea din necesitate, ea n-ar fi creată din bunătatea Lui, ba nici n-ar fi creată propriu-zis din nimic, ci ar ieși într-un fel din existența Lui. Și o bunătate silită la un lucru nu mai e propriu-zis o bunătate, deci Dumnezeu n-ar fi în acest caz bun în gradul suprem și izvor a tot ce este bun. În acest caz insuficiențele și relele din lume ar deriva din El, nu dintr-o despărțire voluntară a lumii de El. Panteismul emanaționist a căutat să scape de sub puterea acestei concluzii logice, prin ideea gradelor tot mai reduse ale existențelor emanate din esența originară. Dar aceasta ar supune însăși această esență unei nedeplinătăți, sau mărginiri, admițînd incapacitatea ei de a emana din ea la infinit existențe desăvîrșite. Iar speranța panteismului evoluționist, că în timp lumea va ajunge la o perfecțiune, nu s-a dovedit reală deși are înapoia ei veșnicia. Apoi de ce n-ar emite esența fundamentală din ea de la început forme deplin evoluate de existență ? În sfîrșit, orice panteism supune esența originară unei legități, care își cere explicația ei, dar care nu se poate da.

Creștinismul admite atît perfecțiunea lui Dumnezeu, cît și insuficiența lumii prin ea însăși în calitatea ei de existență creată, dar capabilă de a se bucura de desăvîrșire în Dumnezeu, dacă voiește și ea. Ea salvează prin aceasta atît demnitatea libertății în toată existența, divină și umană, cît și existența reală a binelui sau deosebirea între bine și rău.

Sf. Maxim Mărturisitorul întemeiază justețea învățăturii creștine despre creație prin următoarele cuvinte : „Unii spun că făpturile există dimpreună cu Dumnezeu din veci. Dar aceasta este cu neputință. Căci cum pot cele întru totul mărginite să existe din veci împreună cu Cel întru totul nemărginit ? Sau cum mai sînt propriu-zis făpturi, dacă sînt împreună veșnice cu Făcătorul ? Dar aceasta este învățătura elinilor, care nu socotesc pe Dumnezeu Făcător al ființelor, ci numai al însușirilor“ (*Op. cit.*, p. 99-100).

Bunătatea desăvîrșită a lui Dumnezeu, deci caracterul treimic al Lui, explică nu numai calitatea Lui de Făcător, ci și pe aceea de Făcător liber, deci faptul că El creează lumea atunci cînd voiește. Momentul creării e ales de înțelepciunea Lui nepătrunsă, zice Sf. Maxim Mărturisitorul. „Dumnezeu, fiind Făcătorul din veci, creează cînd voiește prin Cuvîntul cel

de o ființă și prin Duhul, pentru bunătatea Sa nemărginită. Să nu întrebi: pentru care motiv le-a făcut acuma, odată ce e pururea bun? Fiind că înțelepciunea ființei nemărginite e nepătrunsă" (*Op. cit.*, p. 99).

Faptul că lumea este creată ca mărginită în timp din nimic e solidar cu faptul că lumea nu vine la existență ca o împlinire a lui Dumnezeu. Dumnezeu ca existență plenară prin ființă și prin Treimea de Persoane, nu mai poate fi împlinit. În acest caz lumea ar trebui să existe din veci. Și El n-ar mai fi atunci propriu-zis Creatorul ei din nimic. Dar ca și Creator își arată superioritatea Lui absolută și transcendentă față de o lume care nu-L poate completa, cu mărginirea și cu totala dependență a existenței ei de Dumnezeu. A creat-o ca să se bucure și ea de existență prin împărtășirea de El. Căci orice grad de altă existență se datoorește exclusiv Lui. Dumnezeu se bucură și El de lumea pe care o creează din nimic, în timpp dar numai din bunătatea Lui, care se bucură de bucuria ei. Bucuria aceasta nu-I este necesară Lui, dar în nemărginirea bunătății Lui binevoiește să se bucure și alte ființe de existență și să se bucure și El de bucuria lor și aceasta Îl face să le-o dăruiască. Dumnezeu e departe de orice trebuință, dar și de orice pismuire a bucuriei altor ființe conștiente de existență. Totuși, această capacitate de nepismuire, sau capacitatea de a se bucura de bucuria altora de o existență pe care El le-o poate da, care arată și ea desăvîrșirea iubirii Lui, e un motiv care explică crearea lor de către El, dar ca o creare liberă.

Sf. Maxim Mărturisitorul spune: „Dumnezeu Cel supraplin n-a adus cele create la existență fiindcă avea nevoie de ceva, ci ca acestea să se bucure împărtășindu-se pe măsura și pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile sale, văzîndu-le pe ele veselindu-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura" (*Op. cit. III*, cap. 46 p. 56).

În felul acesta, hotărîrea lui Dumnezeu de a crea lumea și crearea ei se pot numi un pogorămînt, nu o necesitate. Are și El bucurie din crearea lumii, dar nu o bucurie care-I este necesară, ci o bucurie care se unește paradoxal cu pogorămîntul benevol. E o pogorîre din generozitate, din plenitudine, din desăvîrșire, nu din silă, în care caz nici n-ar fi propriu-zis un pogorămînt benevol. Plenitudinea e la baza pogorîrii, nu o țintă spre care tinde. Dar are bucuria să-și manifeste în acesta generozitatea plenitudinii.

Și se poate spune că această bucurie a pogorămîntului din generozitatea plenitudinii exprimă unirea dintre libertatea lui Dumnezeu și iubirea care e proprie Lui.*

2. Lumea — operă a lucrării libere și iubitoare a lui Dumnezeu cel în Treime

Teologia apuseană n-a reușit să vadă creația ca operă a unirii între libertatea și iubirea lui Dumnezeu, datorită despărțirii de tradiția Părinților răsăriteni. Teologia occidentală catolică, deși afirmă că lumea e numai analoagă cu Dumnezeu și că Dumnezeu a creat lumea „după toată substanța ei" (secundum totam suam substantiam) e expusă pericolului panteizant, nefăcînd o deosebire între ființa și lucrările lui Dumnezeu. De aceea expresia de mai sus înseamnăăsau că ființa divină are în Sine virtualitatea unor lucrări deosebite de ea, sau că se extinde ea însăși în obiectele aduse la existență. Nu credem că această învățătură e dispusă pentru ultima soluție. Dar pînă nu se decide pentru deosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu, e posibil să se tragă o astfel de concluzie. Și astfel cu anevoie poate evita chiar o deosebire între Fiul și Duhul Sfînt și lume. Ea vrea să scape de această concluzie, declarînd că în interiorul lui Dumnezeu nu se poate deosebi între ideea lumii și ființa lui Dumnezeu, dar în dată ce acea idee se îndreaptă spre obiectele exterioare ale lumii, ea devine multe (Ludwing Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Herder, 1965, p. 950-961). Dar cum s-ar ivi diferite obiecte existente, dacă n-ar fi în Dumnezeu decît o singură idee a lor ?

Teologia protestantă s-a zbătut în a vedea creația, fie ca emanație din ființa lui Dumnezeu, fie ca produsul unui act creator, care nu are la baza lui decît o decizie cu totul discreționară a lui Dumnezeu. Emanaționismul a fost propriu teologiei protestante din secolul XIX. Caracterul discreționar al actului creator, care a produs o lume ce nu are nimic de la Dumnezeu, a fost îmbrățișat de unii teologi protestanți din reacție extremă față de emanaționism. Astăzi se caută o soluție între aceste două poziții din dorința de apropiere de învățătura Pă-

* Din *„Chipul nemuritor al lui Dumnezeu"*, editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 231-233.

rinților. În această orientare se declară că Dumnezeu s-a hotărît liber să creeze lumea (deci ar fi putut și să n-o creeze), dar în această hotărîre s-a manifestat ființa Lui. Jurgen Moltman formulează această unire între hotărîrea lui Dumnezeu de a crea lumea și între manifestarea ființei Lui în actul creației în felul următor: „după învățătura emanaționistă, viața divină se deschide. Dar dacă hotărîrea creării este „o hotărîre ființială" a lui Dumnezeu, trebuie să se spună că Dumnezeu se deschide (spre a se comunica) în hotărîrea pe care o ia" (*Gott in der Schöpfung, Chr. Kaiser Verlag*, München, 1985, p. 98). În fond opinia aceasta nu se deosebește de cea a Părinților, pe care o vom prezenta noi în cele următoare, decît printr-o lipsă de exprimare potrivită, ca cea pe carerau ăsit-o Părinții, care au făcut o deosebire între ființa lui Dumnezeu, pe care El nu o poate comunica prin libertate și putere, pe care o poate comunica în mod liber. Important e că și în formularea lui Moltmann tot voia lui Dumnezeu decide in ulimă instanță dacă să creeze sau nu lumea, iar voia nu poate comunica decît puterea sau lucrarea ființei, nu ființa însăși; iar lumea nu e însăși puterea sau lucrarea lui Dumnezeu într-o existență distinctă de Dumnezeu, însă nu poate lua ființă și subzista fără uterea sau lucrarea Lui. Totuși Dumnezeu dă lumii ceva de la Sine prin puterea sau lucrarea Sa.

Avem aici un paradox: Ceea ce a adus la existență și susținut în existență e din nimic, dar tocmai de aceea are ca bază puterea lui Dumnezeu. Iar puterea e din ființa lui Dumnezeu, dar se activează prin libertatea lui Dumnezeu. Părinții vorbesc de o „împărtășire" a lumii de Dumnezeu, Sf. Maxim Mărturisitorul spune că „toată ființa mintală și supusă simțurilor primește existența prin împărtășire".

Lumea creată n-ar putea veni la existență și dura în existență fără împărtășirea de Dumnezeu în oarecare fel. Ea nu e făcută din ceva; nici din ființa lui Dumnezeu, nici din altceva. Dar atunci înseamnă că își datorează existența exclusiv puterii lui Dumnezeu, care se manifestă în lucrarea Lui. Fără lucrarea Lui n-ar putea veni la existență o lume deosebită de Duunezeu. Ea există și durează datorită puterii lui Dumnezeu, dar nu e însăși putere a lui Dumnezeu. Puterea exclusivă a lui Dumnezeu o creează și o susține, ca pe ceva deosebit de puterea și ființa Lui. Puterea lui Dumnezeu e deosebită de puterea oricărei alte puteri, prin faptul de a putea crea ceva din nimic și a-l putea susține în existență. Tot ce este real în lume e produsul exclusiv al puterii voluntare a lui Dumnezeu. Există în

acest sens din împărtăşirea de Dumnezeu. Lucrarea creatoare atotputernică a lui Dumnezeu se arată în faptul că ea poate aduce la existenţă ceva din nimic, sau nefolosindu-se de nimic. Puterea nemărginită a lui Dumnezeu s-a arătat în faptul de a fi creat ceea ce este deosebit de Sine, nefolosindu-se de nici o substanţă.

Dar puterea şi lucrarea lui Dumnezeu nu numai creează şi susţine în existenţă faptele, nefolosindu-se de nimic, ci le poate şi susţine şi în lucrările lor, adăugînd la puterea lor naturală ce le-a dat-o prin creaţie o putere a Lui mai presus de fire. Puterea şi lucrarea susţinătoare e permanentă, cea întăritoare şi desăvîrşitoare se comunică ca dar numai celui ce crede şi voieşte să conlucreze cu ea. Ultima implică şi din partea lui Dumnezeu şi a creaturii o relaţie liberă, care nu produce o comunicare şi o confundare de fiinţă, pe cînd lucrarea creatoare şi susţinătoare a lui Dumnezeu e o manifestare liberă numai a lui Dumnezeu. Aceasta face posibilă şi o lucrare liberă a creaturii, dar uneori fără o conlucrare conştientă cu puterea şi lucrarea susţinătoare a lui Dumnezeu, ba uneori e chiar o lucrare opusă acesteia. În amîndouă se vede însă, în orice caz la bază voinţa liberă a lui Dumnezeu. Dumnezeu însuşi creează printr-o putere a Sa, o putere naturală a creaturilor, iar pe o alta le-o dă pe aceasta să o aibă comună cu a Sa, sau face creaturile împreună subiecte cu Sine a puterii Sale mai presus de natura lor.

Lucrarea lui Dumnezeu, deosebită de fiinţa Lui, face posibilă atît existenţa deosebită a lui Dumnezeu ca Persoană liberă de creaturi, cît şi existenţa lor deosebită de a Lui. Cine neagă lucrarea lui Dumnezeu deosebită de fiinţa Lui, neagă atît pe Dumnezeu ca Persoană, cît şi creaţiunea ca deosebită de El. O spune aceasta Sf. Grigorie Palama : „Dumnezeu avînd fiinţă pentru a exista şi voinţă pentru a face, cel ce respinge deosebirea între fiinţă şi voinţă, respinge şi existenţa şi făptuirea Lui. Respinge existenţa Lui şi facerea lucrurilor create" (*Antireticul V, contra lui Achindin*, cod. Paris. 1238, f. 151 r.). Prin lucrare Dumnezeu face, prin fiinţă fiinţează. El nu creează lumea prin fiinţarea Lui, ci prin facerea liberă. Aceasta face lumea deosebită de Dumnezeu, dar o face operă a Lui.

Faptul că numai deosebirea între fiinţă şi lucrările dumnezeieşti şi că numai existenţa în Dumnezeu a unor lucrări necreate dependente de voia lui Dumnezeu, fac posibilă aducerea la existenţă a unei lumi create, deosebite de Dumnezeu, îl spune Sf. Grigorie Palama în multe feluri, precizînd că nu fiinţa, ci

lucrarea stă sub voia lui Dumnezeu : „Noi, conduşi de adevărul lucrărilor, chiar şi cînd zicem despre Duhul că e făcător al puterii şi cunoştinţei şi al celor apropiate, care aparţin prin natură existenţelor create, şi prin Creator înţelegem pe Creatorul celor făcute din nimic, şi prin aceasta ajungem la ideea puterilor şi lucrărilor necreate ale Duhului, înţelegem că Duhul are lucrare de viaţă făcătoare şi de înţelepciune făcătoare, din faptul că Duhul e numit făcător al vieţii celor vii şi al înţelepciunii celor înţelepţi, chiar dacă lucrează o viaţă şi o înţelepciune naturală şi creată. Căci numai o cugetare neroadă şi dobitocească nu vede din creaturile Celui ce prin lucrarea Lui ne-a adus în existenţă, lucrarea Lui, ci sau o confundă cu creaturile, sau o identifică cu fiinţa lucrătoare (*Antireticul V*, cod. Paris 1238, la Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu 1938, p. CXXIV, f. 144).

Învăţătura aceasta vede o legătură indiscutabilă a lumii create cu Dumnezeul cel necreat, dar fără să le confunde şi fără a vedea lumea ca o emanaţie, sau ca o operă necesară a lui Dumnezeu, căci în acest caz l-ar supune pe Dumnezeu necesităţii de a produce lumea. Legătura amintită se datoreşte faptului că prin lucrări Dumnezeu se arată bun, dar şi liber şi atotputernic. Căci o bunătate n-ar fi cu adevărat bunătate, iar fără atotputernicie, ar fi o bunătate mărginită, care l-ar limita pe Dumnezeu însuşi.

Lucrările prin care Dumnezeu creează lumea, o susţine şi o desăvîrşeşte, ducînd-o spre Sine, sînt forme ale bunătăţii necreate. Iar opera lor poate fi atît lumea creată şi darurile ei create, cît şi darurile necreate ale îndumnezeirii ei, deci tot referitoare la ea. Prin aceasta se dovedeşte că bunătatea lui Dumnezeu nu e închisă numai în interiorul Lui, în relaţiile celor trei Persoane, ci se poate îndrepta şi spre existenţe în afară de Sine, dar le poate şi crea pe acestea, nefiind silit să-şi mărginească bunătatea numai în arătarea ei faţă de ceea ce ar exista deosebit de El, fără voia Lui. Iar putinţa de a înzestra lumea creată cu darurile necreate, arată atît atotputernicia Lui prin care a creat lumea din nimic, cît şi bunătatea Lui nemărginită ; dar şi o conformitate a lumii cu sine, o dată ce ea se poate folosi de darurile necreate ale lui Dumnezeu, sau poate fi făcută mediu transparent pentru lucrările necreate, iar persoanele create subiecte ale altor lucrări, împreună cu Dumnezeu însuşi, ridicînd la înălţimea vieţii Lui viaţa lor şi la înălţimea de cunoscătoare şi trăitoare reale ale vieţii Lui, într-un dialog de deplină intimitate. Sau putinţa lui Dumnezeu

cel necreat de a înzestra și lumea creată cu darurile necreate, aruncă o punte între Dumnezeu cel necreat și lumea creată, dar arată și că Dumnezeu a făcut lumea capabilă de a încăpea în ea viața necreată a Lui. Aceasta arată din nou bunătatea nelimitată a lui Dumnezeu, care trece peste deosebirile între creat și necreat. Putința acesta a bunătății dumnezeiești e implicată de altfel chiar și în faptul că prin lucrări necreate Dumnezeu poate da naștere unei lumi create.

Despre efectul creat al lucrărilor necreate al lui Dumnezeu, Sf. Grigorie Palama spune, referindu-se la Dionisie Areopagitul: „Cum ar fi deci voirile dumnezeiești și bune create, dat fiind că sînt determinate și făcătoare ale lucrurilor? Cum ar fi creată însăși ființa supraființială, care e mai presus de toată bunătatea? Ea e Providența de bine făcătoare, cea manifestată, care e bunătatea ce depășește toate și cauza tuturor bunurilor, sau cauza de ființă, de înțelepciune și de viață făcătoare a celor ce s-au împărtășit de ființă, de viață și de minte" (*Op. cit.*, p. CXXIII, cod. Paris. 1238, f. 140, P. G. 3,816 D).

Numai Fiul și Duhul Sfînt ies din ființa Tatălui și anume Fiul prin naștere, iar Duhul Sfînt prin purcedere. Lumea este adusă la existență prin lucrarea voită a lui Dumnezeu, care dă lumii o ființă deosebită de a lui Dumnezeu, adică din nimic, căci în afară de El, nu mai există nimic. Căci dacă ar mai exista ceva, aceasta l-ar limita, privîndu-l de calitatea de Dumnezeu (Sf. Ciril din Alexandria, *Thesaurus* IV; P. G. 75 col. 276).

Dintre teologii ortodocși de azi amintim pe Prof. Georg Galitis, care explică creația prin lucrarea lui Dumnezeu, socotind că altfel lumea s-ar identifica cu Dumnezeu în mod panteist. În *„Zu einer Theologie der Materie"*, Thessalonic, 1985, el zice: „Deosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu ne apără de o mistică panteistă și de o înțelegere panteistă a materiei îndumnezeite."

Teologia occidentală, necunoscînd deosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu, a ajuns inevitabil la un fel de înțelegere panteistă a lumii. Identificînd în Dumnezeu ființa cu lucrarea, vede în lume o parte a ființei lui Dumnezeu. Dar aceasta e o imposibilitate. Tot ce iese din ființă, e născut din ființă (la Dumnezeu și purces). De aceea, teoria emanației unor grade mai reduse de ființă din ființa izvor, nu e valabilă.

Dar ființa nu există real decît în ipostas. De aceea, ca să nască trebuie să fie în ipostas. Orice ființă trebuie să fie în ipostasuri: plante, animale, oameni. Și orice ipostas se naște

din alt ipostas, sau se formează din sămînța lui. Iar această lege e dată chiar prin modul de a fi al lui Dumnezeu: ipostasul Tatălui naște ipostasul Fiului și purcede pe al Duhului. În creație numai pămîntul, apa, aerul sînt naturi neipostasiate, care de aceea nu nasc, ci servesc doar ca materie de hrănire materială a ipostasurilor existent, fiind un fel de ființă virtuală a ipostasurilor.

Dar toate ipostasurile au nu numai puterea de a se naște, ci și de a lucra asupra a ceva, adică nu numai puterea de a-și comunica ființa prin naștere, ci și puterea de a face ceva asupra a ceva ce le este exterior, menținîndu-se prin aceasta legătura între toate ale lumii, fără a le confunda. Animalele au această putere prin impuls voluntar. Plantele iradiază din ele o putere la fel fără de voie. Omul lucrează cu voia asupra altora, dar își extinde o influentă și fără voie. Dumnezeu fiind desăvîrșit, liber și atotputernic, lucrează numai cu voia, dar El poate prin lucrarea Lui, nu numai să organizeze și modifice ceea ce există, ci și să creeze o lume din nimic. În puterea de a face ceva exterior în mod voit, se arată din nou caracterul de Persoană al lui Dumnezeu și al omului. Astfel, dacă e propriu ipostasului de a naște, tot lui îi este propriu de a face. La om, ca existentă conștientă, în lucrare intervine voința, dar într-o anumită măsură și în naștere. Aceasta îl arată pe om ca ipostas-persoană. Dumnezeu Se arată prin nașterea și prin lucrarea exclusiv voită, Persoana desăvîrșită; iar în lucrarea care creează o existență din nimic, se arată Persoana atotputernică. Emanația nefiind prin naștere, nici facere voită, ci o mișcare a esenței care nu există real de sine, se dovedește o simplă închipuire a filosofiilor panteiste.

Deci, ceea ce deosebește pe om și Dumnezeu în capacitatea amîndurora de a naște din ființă și de a face ceva deosebit prin lucrarea voită, e că Dumnezeu poate și crea din nimic prin lucrare, pe cînd omul nu poate lucra decît asupra a ceea ce este...

Dar se poate pune întrebarea: de ce omul ca creatură n-a fost făcut ca om desăvîrșit de la început? De ce a fost creat ca să ajungă la desăvîrșire parcurgînd un drum spre ea? Dacă Fiul și Duhul Sfînt își primesc existența din Tatăl ca desăvîrșită, de ce nu o primesc și oamenii din creație?

La aceasta se poate răspunde: oamenii n-ar putea avea existența plenară sau desăvîrșită de la început, decît dacă s-ar naște și ar purcede și ei din ființa lui Dumnezeu, ca Fiul și ca Sfîntul Duh, iar aceasta ar însemna că n-ar mai fi un sin

gur Fiu care să concentreze asupra Sa dragostea paternă absolută, pe care s-o reverse și peste noi cînd El se face Frate în umanitate cu noi. De aceea, fiind aduși la existență printr-o lucrare creatoare a Sfintei Treimi din nimic, oamenii nu pot avea de la început desăvîrșirea pe care ar fi avut-o dacă ar fi primit ființa dumnezeiască, dar pot înainta în desăvîrșire, prin legătura tot mai strînsă cu Dumnezeu. S-ar putea întreba iarăși : dar de ce nu li se dă prin lucrare toată desăvîrșirea de la început ? La aceasta se poate răspunde : o lucrare nu are în ea tot ce are ființa și deci nu poate da omului creat de ea, însăși ființa, așa cum nici omul nu poate da altuia prin lucrare însăși ființa sa, cum o dă persoanei pe care o naște. E un lucru minunat că Dumnezeu poate produce prin lucrare persoane, cum nu poate produce omul. Persoana omului e creată și ea de Dumnezeu din nimic. Dar persoana produsă prin lucrarea lui Dumnezeu nu e una în ființă cu Persoana divină, care-i dă existența prin facere sau prin lucrare. De aceea nu e una nici cu Persoanele divine, care vin la existență prin naștere și purcedere din Tatăl, primind prin aceasta însăși ființa divină. Avem aici iarăși importanța disctinției dintre ființa și lucrarea dumnezeiască, explicată pe larg de Sf. Grigorie Palama. Fără această distincție nu s-ar putea explica creația din nimic a lucrurilor și persoanelor umane, distincte de Dumnezeu. Toate ar fi de aceeași esență, în sens panteist. Și toate ar fi condamnate la nedesăvîrșire și moarte în mod definitiv, chiar dacă ar fi socotite divine.

Persoanele umane nu pot primi nici pe parcursul existenței lor ființa divină, ca să aibă de la un anumit moment plenitudinea existenței. Ele primesc sporuri de existență printr-o continuă lucrare a lui Dumnezeu și a lor, mai ales din continua comunicare între lucrările ființei divine și ființei umane. Iar în Iisus Hristos sînt unite într-o singură Persoană. Și din această unire a lor într-o singură Persoană în Hristos, primesc și persoanele umane lucrarea dumnezeiască, care prin unirea cu cea omenească a lor, le dau puteri să înainteze în unirea cu Dumnezeu, simțind tot mai mult cum din ființa dumnezeiască se comunică ființei lor, lucrarea Ei.

Desigur, persoana umană, deși creată și ea din nimic, prin lucrarea divină, e adusă la existență, susținută în existență, și

ajutată în dezvoltarea ei prin alte lucrări dumnezeiești, decît prin cele referitoare la lucruri. Ba chiar în lucrarea creării omului se îmbină mai multe lucrări. E alta lucrarea alcătuirii trupului prin „mîinile" Lui Dumnezeu, și alta cea a „suflării" sufletului în el, deși între ele este o solidaritate. Căci prin altă lucrare creează Dumnezeu un suflet înțelegător și prin alta ajută dezvoltarea lui în înțelegere și iubire. E drept că toate cele create se împărtășesc cu Dumnezeu, dar e foarte mare deosebirea între împărtășirea celor materiale și a persoanelor conștiente ; și între a lor și a sfinților. Cele ce trăiesc numai sensitiv, sau nici sensitiv, nu primesc putere să „trăiască în mod îndumnezeit". Numai persoanele se „învrednicesc de o împărtășire propriu-zisă" (Sf. Grigorie Palama, *Despre participare*, la Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu 1938, p. 213). În ființa lui Dumnezeu se află puteri nenumărate, sau Dumnezeu are putința de a se folosi de lucrări în grade diferite.

Această îmbogățire treptată a creaturii umane cu puterile dumnezeiești necreate, după ce ea a fost creată și înzestrată cu puteri create tot printr-o putere creatoare necreată, cerînd și conlucrarea voită a persoanei umane libere și conștiente, face necesar timpul. Deci și timpul are ca premisă existența dumnezeirii personale, care are puterea de a se folosi de lucrări voite, deosebite de ființă, după cum e potrivit calității persoanei create, a cărei creștere cere o conlucrare liberă a ei.

Dacă n-ar exista decît o esență care emană din ea individualități ce se înlocuiesc fără rost și fără o împlinire adevărată, n-ar exista o deosebire reală nici între timp și eternitate. Totul ar fi un timp veșnic, întrucît n-ar duce la nici o țintă adevărată, și cu adevărat desăvîrșită. Totul ar fi o temporalitate eternă, o eternitate care nu pornește dintr-o plenitudine și nu duce la ea, care nu are la bază decît o existență insuficientă, insuficiență care nu poate fi depășită, dar nici nu poate fi dusă la inexistență. Timpul în viziunea creștină e deosebit de eternitate, dar e produs de ea și duce la ea, avînd amîndouă un rost ; e produs de eternitate în mod voluntar pentru persoane create ce înaintează în mod voluntar prin el spre împlinirea în eternitate.*

* Din *op. cit.*, p. 233-237 ; 243-244.

3. Scopul ultim al creației după cădere: reunificarea în Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu Cel întrupat și pregătirea prin El spre acest scop

Din cele spuse s-a văzut că chiar prin creație Dumnezeu a dat lumii ca scop unitatea ei în El. După cădere, Dumnezeu urmărește același scop prin reunificarea creației în El. Acest scop se adeverește prin aceasta ca un scop al iubirii. Iar ca Dumnezeu să urmărească acest scop, trebuie ca El însuși să fie un Dumnezeu al iubirii, sau să cunoască în sine iubirea din veci. Însăși crearea lumii și scopul creării ei se explică astfel din faptul că Dumnezeu este Treime iubitoare de Persoane. Precizăm însă că Treimea nu-L obligă pe Dumnezeu să creeze lumea, căci aceasta n-ar mai fi cu adevărat iubire; dar o explică.

Sfinții Părinți precizează de aceea ca scop al creării lumii și al conducerii ei spre Sine, ca să-i împărtășească iubire pe care Tatăl o are de Fiul Său, iar ființele create conștiente să-i răspundă cu iubirea lor filială, care le vine de la alipirea la Fiul Lui Unul Născut făcut om.

Acesta e și rostul pozitiv al timpului. Fără Cuvîntul și mai ales fără Cuvîntul Întrupat făcut om, ca să-i conducă pe oameni în timp spre iubirea ce o are El față de Tatăl, timpul n-ar avea nici un rost. Timpul poartă pecetea Cuvîntului și va fi asumat de Cuvîntul întrupat, spre a-l conduce spre veșnicie, sau spre sfîrșitul lui, fără a se pierde cele bune cîștigate în cursul lui, ceea ce înseamnă conducerea oamenilor în timp spre veșnicia lor în El. Deci lumea nu numai că a fost creată prin Cuvîntul dinainte de veci, ci și pentru Cuvîntul care se va întrupa, ca să adune lumea în veșnica unire cu El și cu Sfînta Treime.

Dar aceasta înseamnă că lumea, deși se compune din natură și oameni, propriu-zis natura inconștientă e făcută pentru oameni, iar oamenii pentru a urca în comuniunea filială cu Dumnezeu cel în Treime, în adunarea lor în Fiul Tatălui. Natura e făcută pentru oameni, ca ei să fie ajutați de ea să urce în comuniunea între ei și cu Dumnezeu, dar și ca ei să o ridice și pe ea la treapta unui tot mai vădit transparent al lui Dumnezeu. Fără om natura n-ar avea nici un rost și n-ar avea nevoie de nici un timp cu sens progresiv, pentru a crește în unirea cu Dumnezeu. N-ar exista decît un timp al repetiției monotone. Omul e ajutat în urcușul lui spre Dumnezeu de natură, dar în vederea creșterii lui spirituale spre Dumnezeu. El e cel

ce adună din ea sensurile originii ei divine și o folosește ca mijloc al comuniunii tot mai sporite cu semenii săi, care-l ajută să crească și în comunitatea cu Dumnezeu, izvorul iubirii dintre oameni.

Umanul e chemat să urce în mod conștient și liber, condus de Înțelepciunea ipostatică, care e totodată Fiul lui Dumnezeu, pînă la a fi făcut umanul Persoanei Lui, și prin aceasta pînă la ținta de a se face El om între oameni, rămînînd și Fiul, Unul Născut al lui Dumnezeu. Omul e coroana creației mai ales întrucît se poate face însuși Fiul lui Dumnezeu ca om, o astfel de coroană. Dumnezeu nu face o lume pentru a o privi de sus și ea a-L privi de la distanță, ci pentru a o face prin umanitatea asumată conținutul vieții Sale în Fiul Său și viața dumnezeiască din Fiul Său, conținut al ei. Iar Fiul Său adună în Sine ca om toată creația și actualizează pe omul unit cu Sine, ca o coroană a creației.

Omul e creat ca viața lui să devină viața lui Dumnezeu Cuvîntul, iar viața lui care unește spiritul cu materia, devenind viața umană a lui Dumnezeu Cuvîntul, să devină a Lui și lumea materială, ca mediul de manifestare al Persoanei dumnezeiești.

Am văzut că însăși observația imprimă subiectivitatea sau puterea spirituală a omului în mișcarea naturii. Nu e greu de admis deci că natura poate fi dusă de oameni puternici în duh spre transfigurarea ei prin Dumnezeu Cel lucrător în ei. Dar numai în Hristos și prin El Dumnezeu lucrează deplin în umanitate.

Numai pentru că omul are nevoie de o creștere spirituală pentru unirea cu Dumnezeu — sau pentru că nu a fost emanat într-o desăvîrșire asemenea Lui, sau într-o nedesăvîrșire de nedepășit — are timpul cu un sens sau cu un rost. Altfel, timpul ar fi fără nici un sens sau rost. Și întrucît creșterea spirituală a fiecărui om e legată de natură și de semenii săi, s-a dat întregii creații un timp. Și fiecare om e adus de Dumnezeu Cuvîntul la existență într-un timp deosebit al Lui, în care să poată crește ca persoană deosebită, în alte relații, în alt moment al istoriei, legat de alte persoane, în altă societate, pregătit de alți predecesori. Toate aceste timpuri personale sînt încadrate într-un timp al lumii ca întreg, în care fiecare om își are un loc al lui, cu responsabilitatea și îndator rile lui, care se leagă într-un întreg al istoriei, deecare fiecare va avea să răspundă, în ce măsură a contribuit la înaintarea ei în bine sau în buna înțelegere între oameni, sau în rău, în dezmembrarea irațională

C-da 267, coala 2

între oameni, adică pentru conducerea ei spre adunarea în ipostasul Cuvîntului sau Rațiunii Ipostatice a lui Dumnezeu, sau contrar ei, după ce Acesta a venit în întîmpinarea și ajutorul nostru, făcîndu-Se om între oameni, sau partenerul nostru de țdialog intim, dar la nivel intim și egal și cu puterea de a ne înălța la nivelul îndumnezeit pe care l-a imprimat umanitatea asumată de El. Dumnezeu a creat în acest scop pe om ca partener posibil al Lui, sau pentru a putea lua loc între oameni, ca să-i poată ridica pe ei la nivelul îndumnezeit prin har. Și în legătură cu omul a creat toată natura materială capabilă de a fi purtată de El, transfigurată de El, făcută mediu de manifestare străvezie a Lui; dar nu dintr-o necesitate a Lui, ci dintr-o iubire așa de mare față de creație, că a fost în stare a se face El însuși purtătorul ei, sau pe ea mediu comunicabil al Lui.

Dacă Dumnezeu a creat lumea prin Cuvîntul, după căderea ei, sau după slăbirea legăturii ei cu El, care însă nu a încetat cu totul, tot prin El o conduce ca să poată primi pe Cuvîntul întrupat, în maximă intimitate cu oamenii, ca acesta să scape pe oameni de moarte și să-i unească cu Sine, ducîndu-i la îndumnezeirea după har și la viața veșnică întru desăvîrșire. În aceste roluri Îl prezintă Sf. Apostol Pavel pe Cuvîntul întrupat la plinirea vremii, cînd scrie: „Întru El ne-a ales înainte de întemeierea lumii, ca să ne facem sfinți și fără prihană înaintea Lui“ (Efes. I, 4).

Dar aceasta iarăși nu înseamnă că Tatăl a născut din veci pe Fiul Său, a trebuit să creeze numaidecît lumea. Ba nici măcar odată ce a creat-o, n-a trebuit numaidecît să se și întrupeze Fiul Său. Sf. Maxim Mărturisitorul spune direct că dacă lumea n-ar fi căzut, Dumnezeu ar fi dus-o în alt mod la unirea definitivă cu El, o dată ce a fost unită prin creație cu Fiul și Cuvîntul Său. El zice: „Căci trebuia ca odată ce Dumnezeu ne-a făcut asemenea Lui (prin aceea că avem prin împărtășire trăsăturile exacte ale bunătății și a plănuit dinainte de veacuri să fim în El), să ne și ducă la acest sfîrșit prea fericit, dîndu-ne ca mod buna folosire a puterilor naturale. Iar omul refuzînd acest mod prin reaua folosire a puterilor naturale, ca să nu se îndepărteze de Dumnezeu, înstrăinîndu-se, trebuia să introducă un alt mod cu atît mai minunat, și mai dumezeiesc decît cel dintîi, cu cît ceea ce e mai presus de fire, e mai inalt decît ceea ce e după fire. Și acest mod e taina venirii atottainice a lui Dumnezeu la oameni, precum credem toți. Căci dacă testamentul cel dintîi ar fi rămas, zice Apostolul,

fără prihană, nu s-ar fi căutat loc printr-un al doilea (Evr. VIII, 7). Şi de fapt este vădit tuturor că taina ce s-a săvîrşit în Hristos la sfîrşitul veacurilor este dovada şi urmarea greşelii protopărintelui de la începutul veacului" (*Ambigua*, Bucureşti, 1983, cap. 7k, p. 97).

Deci, la întruparea Fiului lui Dumnezeu pentru situaţia lumii căzute, cugetă în concret Sfinţii Părinţi cînd pun în legătură întruparea cu crearea lumii. La situaţia aceasta cugetă ei cînd văd dinainte de veci întruparea condiţionată de o Fecioară prea curată şi legată cu jertfa ce avea să o aducă Fiul Cel Întrupat.

Cu precizările acestea se poate spune că gîndirea dinainte de veci la lume şi la timpul şi la crearea ei e legată de Cuvîntul lui Dumnezeu, de întruparea Lui, de adunarea lumii în Hristos cel înviat şi prin aceasta de relaţia noastră filială cu Tatăl în Duhul Sfînt. Hristos este în calitate de Fiul lui Dumnezeu cel Întrupat, „viaţa" şi „lumina" desăvîrşită şi veşnică a lumii, spre care e condusă de El. El e „calea" prin care înaintăm şi ţinta căii, sau „odihna" veşnică şi fericită a plenitudinii, spre care sînt conduşi cei ce se alipesc de El prin credinţă. Fără El lumea n-ar avea nici un înţeles. Cine nu ştie de El, umblă într-un întuneric total. „Cel ce-Mi urmează Mie, nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieţii" (Ioan VIII, 12). Acela, socotind că se va topi în esenţa lumii, nu vede şi nu va vedea nici un sens al existenţei lui. Iar declarîndu-Se El însuşi „odihna" veşnică a tuturor zice: „Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni pe voi" (Mt. XI, 28). Numai o persoană odihneşte cu dragostea ei; şi numai Persoana care are în Ea dragostea şi viaţa desăvîrşită poate odihni deplin şi veşnic pe cei ce vin la Ea. Mîntuitorul spune că această odihnă constă în a-L avea pe Dumnezeu ca Tată; dar nu-L pot avea pe Dumnezeu ca Tată, dacă nu-L au pe Fiul Lui ca Frate. Iar aceasta ni S-a făcut El întrupîndu-se. „Toate Mi-au fost date Mie de către Tatăl Meu şi nimeni nu cunoaşte pe Fiul fără numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaşte nimeni decît numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-L descopere" (Mt. XL, 27). Cine nu a cunoscut pe Hristos ca Fiu al Tatălui ceresc, nu-L poate cunoaşte pe Tatăl ceresc ca Tată, deci nu poate ajunge la odihna în El.

Oamenii nu pot găsi viaţa fără sfîrşit, deci „odihna" de frămîntările şi îndoielile lor cu rost şi fără rost, decît în Tatăl ca izvorul nesfîrşit a toată „viaţa", dar un izvor iubitor. Numai Tatăl uneşte în sine izvorul vieţii nesfîrşite cu izvorul iubirii

nesfîrşite. Iar în El nu putem ajunge şi nu ne putem simţi fericiţi decît în calitate de fii. Iar calitatea aceasta n-o putem dobîndi în unire cu Fiul Lui Unul Născut, făcut om.

Sf. Maxim Mărturisitorul a văzut progresul fiinţelor conştiente create, în înaintarea de la „existenţa" ce li s-a dat de Dumnezeu, la „existenţa bună" spre ţinta „existenţei veşnic bune" (*Ambigua*, cap. 7). Dar existenţa nu poate deveni bună decît în relaţie cu alte persoane. Iar veşnic bună nu poate deveni decît ca persoană eternizată în relaţie cu o comuniune de Persoane eterne prin ele înseşi, adică cu Treimea. Această aspiraţie a persoanei umane e o dovadă că există Persoane eterne prin ele înseşi, în fericirea comuniunii desăvîrşite, care pot crea şi alte persoane care să voiască şi să poată deveni în relaţie cu Ele, dar şi întreolaltă veşnic bune. Trebuie să se poată bucura de iubirea unor Persoane care au în Ele înseşi din veci iubirea desăvîrşită între Ele, ca să se iubească prin aceasta şi între ele înseşi cu o iubire veşnică.

Dar la iubirea Persoanelor eterne şi prin ea la iubirea persoanelor umane ajungem prin Hristos, care e una din Persoanele comuniunii iubitoare eterne, ce s-a făcut om, aducînd acea iubire şi în relaţie cu persoanele umane create. Căci El a umplut de iubirea Sa eternă faţă de celelalte Persoane divine şi umanitatea care şi-a făcut-o proprie, iar prin ea a arătat această iubire a Sa, ca Persoană divină şi în relaţie cu cei dintre care s-a făcut unul după firea asumată, încălzindu-ne şi pe noi de iubirea Lui faţă de celelalte persoane ale Sfintei Treimi şi faţă de oameni. Prin aceasta Hristos a devenit Persoana care a extins Iubirea dintre Persoanele divine, ca iubire între o persoană devenită şi umană şi cele divine şi între ea şi celelalte persoane umane. Şi aceasta este „odihna" spre care conduce pe toţi cei ce se alipesc Lui.

Că lumea este creată pentru Hristos şi prin El pentru iubirea între oameni şi Sfînta Treime şi între ei înşişi, adică pentru că există Fiul Tatălui din veci care se face om, sau pentru că Sfînta Treime vrea să extindă iubirea dintre Persoanele ei şi la oameni şi deci şi între ei înşişi, şi între ei şi Ea, o spune Sf. Maxim Mărturisitorul în următoarele: „Aceasta este taina cea mare şi ascunsă, acesta este fericitul sfîrşit spre care s-au întemeiat toate; acesta este dumnezeiescul scop, mai înainte cugetat al începutului tuturor, pe care definindu-l spunem că e ţinta finală mai înainte cugetată pentru care sînt toate. Spre acest scop final privind Dumnezeu, a adus la existenţă fiinţele cele create. Aceasta e cu adevărat ţinta finală a

providenței și a celor providențiale, cînd se vor aduna (recapitula) în Dumnezeu toate cele făcute de El. Aceasta e taina care îmbrățișează toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit dinainte de veacuri. Iar Vestitor al lui s-a făcut însăși cuvîntul ființial al lui Dumnezeu, făcut om. Căci acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să o spunem, insuși adîncul cel mai dinlăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine ținta pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenței. Dar și sfîrșitul lui Hristos... Căci încă înainte de veacuri a fost cugetată și rînduită unirea mărginitului și nemărginitului, a măsuratului și nemăsuratului, a Creatorului și creaturii, a stabilității și a mișcării. Iar această taină s-a arătat în Hristos, care s-a arătat în cele din urmă dintre timpuri, aducînd prin ea împlinirea hotărîrii de mai dinainte a lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca cele ce se mișcă după fiecare să găsească odihna în jurul Aceluia care este după ființă cu totul nemișcat, ieșind din mișcarea față de ele înseși și una față de alta ; de asemenea ca să primească prin încercare cunoștința trăită a Aceluia în care s-au învrednicit să se odihnească cunoștința care le dăruiește posesiunea fericită neschimbată și statornică a Celui cunoscut de ele (*Răsp. către Thalasie 60 ; Filoc. rom.* III, p. 327-8 ; P.G. 90, col. 621).

Sfîrșitul spre care sînt duse în Hristos toate este una cu îndumnezeirea, sau cu ridicarea lor peste insuficiențele pentru a căror depășire le e dat timpul. „Iar îndumnezeirea ca să spun pe scurt, este concentrarea și sfîrșitul tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din timp și din veac. Iar concentrarea și sfîrșitul timpurilor și veacurilor și a celor din vreme este unirea nedespărțită a începutului adevărat și propriu cu sfîrșitul adevărat și propriu în cei mîntuiți" (Răsp. către Thalasie 59 ; Filoc. rom. III, p. 315).

G. Florovski redă după Sf. Atanasie ideea că lumea a fost creată prin Cuvîntul și pentru Cuvîntul astfel : Creaturile sînt create prin Cuvîntul și pentru Cuvîntul, „în chipul Cuvîntului", „în chipul chipului tatălui" cum a exprimat aceasta și Metodiu de Olmp. (*Banchetul* VI ; P. G. 18, col. 131). Creațiunea presupune Treimea și pecetea Treimii e imprimată pe toată creațiunea... Acesta introduce „iconomia mîntuirii". Sfatul dumnezeiesc privind mîntuirea și răscumpărarea este o hotărîre din veci și pretemporală (Ef. III, 11) .. Fiul lui Dumnezeu este

din veci rînduit spre întrupare și cruce și de aceea este Mielul „care a fost rînduit mai înainte de întemeierea lumii, dar s-a arătat în anii cei mai de pe urmă, pentru noi" (*I Petru* 1,20); este „Mielul junghiat de la întemeierea lumii" (*Apoc.* XIII; 8). Întruparea și lucrarea Fiului lui Dumnezeu pentru mîntuirea lumii nu e o necesitate a ființei dumnezeiești, ci a voinței lui Dumnezeu sau a „iconomiei Lui".

Căci însuși faptul că timpul nu e folosit de făpturile conștiente numai spre înaintarea lor spre unirea cu Dumnezeu, arată nu numai libertatea lor, ci și că nici crearea și conducerea lumii spre unirea cu Dumnezeu deci nici timpul, nu sînt impuse de o necesitate a ființei Lui, ci sînt fapte ale voinței lui libere care se cer acceptate de o libertate corespunzătoare din partea oamenilor.

Ele sînt de aceea fapte libere ale Persoanelor divine și ale comuniunii iubirii lor, care cer o acceptare și conlucrare liberă a persoanelor umane. Iubirea e faptă a libertății și se adresează libertății.

Din rostul timpului de a prilejui și face posibilă mișcarea lumii spre un scop final și anume spre unirea ei cu Dumnezeu în veșnicia fericită neschimbată, rezultă caracterul dinamic al creațiunii și al timpului legat de ea. Timpul e imprimat ca mereu schimbător chiar în creațiune. Dar e imprimat ca formă de trecere continuă spre mai mult. Timpul e de aceea trecător, dar nu fără urme, ci prilejuind înscrierea unui progres spre desăvîrșire în creațiune, pentru că însăși creațiunea nu poate rămîne fixată în starea în care este în fiecare moment, ci trece mereu spre alte stări mai bune (sau mai rele) prin timpul care trece. În mod normal schimbarea creațiunii și a timpului e din dorința de a trece spre o stare mai bună, mai bogată în viață. Dar creatura se poate amăgi și cu o mișcare spre o stare mai rea, cu aparența că e o mișcare spre mai bine. Ea poate fi și o mișcare a creațiunii spre dezbinare, în amăgire că prin acestea se afirmă mai tare pe sine. Prin acestea se slăbește cu amăgirea că se îmbogățește. În amăgirea aceasta oamenii au căzut prin păcat pradă morții. Dar cei ce revin la înaintarea spre Dumnezeu, izvorul adevăratei vieți și cu aceasta la adevărată îmbogățire spirituală înving moartea trupului.

Dar să vedem în mod special care e rolul Cuvîntului lui Dumnezeu în aducerea lumii la existență și în ce constă căderea ei și pregătirea ei pentru întruparea Lui. Am văzut pregătirea poporului ales pentru Hristos, ca o pregătire prin detașare de lume pentru legătura cu Dumnezeu și pentru viața veș-

nică în El, ca stare realizată în Hristos. Dar Hristos nu ne-a adus numai viața veșnică în Dumnezeu, în general, ci și în legătura iubitoare cu Tatăl prin El ca Fiu, făcut Om și deci frate cu noi. Oamenii sînt pregătiți astfel pentru primirea Cuvîntului făcut Om, ca Fiu al Tatălui și ca Frate al lor, deci în scopul de a-i face împreună cu Sine fii ai Tatălui ceresc și frați între ei.

Pregătirea oamenilor pentru primirea cu înțelegere a Fiului și Cuvîntului lui Dumnezeu ca Om nu se putea realiza fără a-i face să-și dea seama că divinitatea nu e una cu forțele naturii în sens panteist, dar și că Dumnezeul adevărat, fiind un Dumnezeu al iubirii, nu vrea să se țină la distanță de oameni, nici să se facă un om plin de voința de stăpînire, ci apropiat în smerenia iubirii față de ei, și că aceasta este restabilirea adevăratei umanități. Ei trebuie să afle că Dumnezeu este în el însuși un Dumnezeu al iubirii între Tatăl și Fiul uniți în Duhul Sfînt, într-o comuniune mai presus de natură și că deci raționalitatea acesteia nu e de la ea și nu e ultima realitate, ci o subordonată iubirii. Această pregătire se făcea prin simbolul mielului jertfit pentru eliberarea de moarte a primilor născuți, sau a întregului popor ales. Prin aceasta ei erau ajutați să înțeleagă că omul e chemat să devină partener al iubirii lui Dumnezeu, că omul e de valoare mai presus de forțele naturii, neconfundat cu aceasta, asemenea zeilor închipuiți de el după cădere și nesupus pasiunilor care îl fac incapabil de iubirea semenilor săi. Numai așa avea omul să fie făcut să înțeleagă pe Dumnezeul Treimii, al iubirii desăvîrșite, care printr-o persoană a ei, coboară la om, își face umanitatea proprie, se jertfește pentru el, realizînd cu oamenii o relație veșnică de frățietate, dar ridicîndu-i totodată, ca Cel rămas și Dumnezeu, la viața Sa Dumnezeiască, unită cu a Tatălui și a Duhului Sfînt. Numai de la un astfel de Dumnezeu coborît la ei ca Om din iubire, puteau primi puterea iubirii față de El și de semenii lor, puteau fi ridicați la nivelul de parteneri ai iubirii cu El.

Această perspectivă clară a tot ce va aduce Fiul făcut om, o deschid cuvintele revelației Vechiului Testament, comunicate prin prooroci, deci cuvintele profetice. Ele prezintă mai lămurit și mai complet ceea ce se arătase prin ieșirea poporului evreu din Egipt, prin jertfa mielului pascal, prin trecerea lui prin pustie în Canaan. Ele prezintă mai lămurit ce fel de Dumnezeu este cel ce se va coborî în Hristos la oameni și cum voiește El să devină și oamenii. Ele explicau că El, se va coborî pînă la starea de Miel blînd, ce se va jertfi pentru ei,

aşteptînd ca şi ei să devină unii altora din lupi, miei capabili să se jertfească unii pentru alţii. Cuvintele comunicate de Cuvîntul prin prooroci despre viitorul Mesia ajutau pe oameni să se ridice spre starea capabilă să-L înţeleagă pe El cînd va veni între ei ca Miel conştient ce se va jertfi pentru ei. Prin proorocul Isaia se spunea oamenilor că Mesia va veni ca Cel „ce poartă păcatele noastre şi pentru noi suferă dureri" (LIII, 4) ; „şi aşa a doua oară vor moşteni pămîntul (după creaţie, sau după intrarea în Canaan, n.n.) şi bucurie veşnică va fi peste capul lor ; că Eu sînt Domnul Cel ce iubesc dreptatea şi urăsc jefuirile cele din nedreptate (neiubirea între oameni n.n.) şi legătură veşnică voi lega cu dînşii" (*Isaia*, LXI, 7-8). La fericirea aceasta va duce El pe cei ce Îl vor primi. Cel ce va realiza această legătură veşnică cu oamenii va fi „ca un Prunc tînăr înaintea Domnului..., care a pătimit pentru fărădelegile noastre, purtînd certarea peste dînsul... căci noi toţi ca nişte oi am rătăcit, de aceea Domnul L-a dat pentru păcatele noastre... iar acesta e Cel ce a fost chinuit pentru noi şi nu şi-a deschis gura Sa, ci ca o oaie spre junghiere s-a dus şi ca un Miel fără glas înaintea Celui ce-l tunde pe dînsul." E Cel „al cărui neam cine îl va spune ?" E Cel „a cărui viaţă s-a luat de pe pămînt şi pentru fărădelegile poporului meu s-a dus la moarte" (*Isaia* LIII, 7-8).

Cel ce putea obţine prin jertfa Lui fără cîrtire şi şovăială iertarea păcatelor noastre ale tuturor, nu putea fi de fapt decît de un neam mai presus de înţelegerea noastră, deci nu un om dintre noi, deşi în acelaşi timp trebuia să se facă unul dintre noi.*

* Din *op. cit.*, p. 266-272.

RESTAURAREA OMULUI

1. Ce ne-au adus Vifleemul şi Golgota ?

Pregătirea oamenilor pentru primirea Fiului lui Dumnezeu în chip de om, în maximă apropiere de ei, a cerut un anumit timp. Şi ea nu s-a putut face numai prin oameni. De aceea a existat şi pînă nu s-a produs raportul de maximă apropiere, o legătură între Dumnezeu şi oameni, cu rolul de a pregăti apropierea supremă. Fără o astfel de legătură pregătitoare, oamenii ar fi fost cu totul incapabili să înţeleagă coborîrea lui Dumnezeu între ei şi să-şi deschidă inima pentru acceptarea ei.

Rostul profeţilor a fost să intermedieze şi să susţină această legătură şi să pregătească pe oameni pentru intimitatea viitoare dintre ei şi Dumnezeu. Legătura promulgată prin profeţi a fost Legea Vechiului Testament. (Vorbim aici numai de pregătirea pozitivă neechivocă, urmărită de Dumnezeu prin legătura revelată în chip supranatural, nu şi de pregătirea în sens mai larg, prin legea naturală, care se observă la popoarele păgîne). Dacă scrutăm fiinţa legii, vedem că ea nu numai prin sensul ei pozitiv ci şi prin insuficienţa ei, avea destinaţia să pregătească raportul de comuniune deplină între Dumnezeu şi oameni.

De insuficienţa legii ne dăm seama nu numai noi care nu mai sîntem sub regimul ei, ci îşi dădeau seama şi profeţii. Dovada e dată în faptul că regimul legii ei îl înfăţişează ca tranzitoriu, ca unul care se cere după o desăvîrşire. De aceea o parte importantă a activităţii lor profetice este anunţarea venirii lui Iisus Hristos.

Dar cei ce stăteau sub regimul legii nu puteau preciza multumitor insuficienţa ei, pentru că nu gustaseră fericirea raportului deplin între Dumnezeu şi om. Omul stă în întuneric

şi nu s-a împărtăşit de lumină, îşi dă seama despre insuficienţa întunericului, dar nu îi poate preciza mulţumitor insuficienţa, pentru că nu îl poate compara cu lumina. Numai cunoscînd bucuriile Revelaţiei depline, ţinta finală spre care Dumnezeu a vrut să-l ducă pe om, putem înţelege de ce prin lege ea nu putea fi ajunsă. Şi tot numai cunoscînd această ţintă, sau, dacă cunoaştem acele mijloace din experienţă, le putem aprecia minunata lor potriveală pentru ţinta urmărită.

De abia după ce întunericul a fost împrăştiat, cu totul sau în parte de lumină, ne dăm seama că întunericul nu avea să fie o stare permanentă, că ţinta noastră era şi este lumina, de abia atunci sîntem pătrunşi de tot răul întunericului.

Din starea în care ne-a aşezat Revelaţia deplină, însuşită prin credinţă, putem vedea clar ce bun de preţ este raportul de comuniune al omului cu Dumnezeu şi ce anormală era starea omului înainte de a avea Revelaţia deplină. De abia după ce credem, ne vedem păcatul dinainte de a crede, sau cel care a mai rămas după credinţă. Înainte e numai o nemulţumire vagă, o aşteptare a ceva care să ne scape.

Ce ne-a dat Revelaţia deplină, aşa cum o avem în Iisus Hristos? Mîntuirea omului de blestem, naşterea omului nou şi omorîrea omului vechi al păcatului, înfierea lui prin Dumnezeu, ne spune Sf. Scriptură. E vorba peste tot de realizarea omului, pe care anumite piedici o făceau imposibilă prin puteri imanente. Analizele anterioare ne-au arătat sumar în ce direcţie stă această realizare deplină a omului şi care sînt stările opuse ei. Prin credinţă se naşte şi se dezvoltă în om subiectul comuniunii cu Dumnezeu şi cu semenii, prin credinţa creştină se ridică adică omul de la starea de natură la cea de subiect, la această culme spre care e destinat. Numai prin credinţa în Dumnezeu cel personal şi deplin prin credinţa întemeiată de Revelaţia în Iisus Hristos se restaurează omul, iar această restaurare înseamnă o angajare a fiecăruia în strădania de restaurare a semenilor prin comuniune şi servire. Numai prin credinţa în Dumnezeu cel personal şi mai ales în Dumnezeu care se face real şi pentru eternitate om, prin raportul creat de ea între noi şi El, primim şi noi o valoare, care în acelaşi timp se realizează în noi, şi tot numai prin ea sîntem obligaţi de-a vedea aceeaşi valoare şi de a o realiza în fiecare semen al nostru.

Omul devine prin Iisus Hristos fiu al lui Dumnezeu şi semen al lui Iisus Hristos-Dumnezeu. E cea mai înaltă demnitate şi stare la care e ridicat. Dar ce altceva înseamnă aceasta dacă nu ridicarea la cea mai intimă comuniune de eu-Tu cu

Dumnezeu? Iar cine stă în comuniune cu Dumnezeu este veşnic, căci pe cine iubeşte Dumnezeu atît de mult încît îl primeşte în comuniune cu Sine, nu-l poate lăsa să piară, aşa cum nici noi nu am lăsa să piară pe cei iubiţi de noi, dacă ne-ar sta în putere.

Dar demnitatea şi starea aceasta de supremă realitate şi de supremă fericire în acelaşi timp nu e ceva care se adaugă artificial fiinţei omului, căci e socotită ca o renaştere a lui. Ea e restabilirea omului pe linia destinului său, ridicat pînă la culmea lui.

Omul se află deci la o stare anormală înainte de renaşterea prin credinţa creştină. Îi spunem stare de natură, numai întrucît nu s-a născut în el subiectul. Dar starea aceasta de natură e nefirească, este nenaturală, dacă avem în vedere ţinta spre care a fost destinat omul. De altfel se constată că omul în care nu s-a născut subiectul comuniunii, nu e în starea biologiei automate a animalelor, ci într-o stare de perversiune şi răutate. El împiedică conştient naşterea subiectului în semenul său şi egoismul său nu are margini. Nu numai că nu ştie de comuniune, dar e potrivnic ei. Voinţa şi conştiinţa lui — care nu sînt încă subiectul adevărat, subiectul comuniunii — stau împotriva realizării sale şi a semenilor săi, stau împotriva ţintelor urmărite de Dumnezeu cu omul. Potrivnicia, aceasta fiind o opoziţie conştientă împotriva lui Dumnezeu, are caracterul de păcat, nu de simplă natură nedesăvîrşită. El nu iubeşte pe Dumnezeu, nu iubeşte pe semeni, stă în calea ţintelor urmărite de Dumnezeu cu omul şi toate acestea pentru că se iubeşte pe sine cu o iubire egoistă, falsă. Mintea şi voinţa lui, stînd sub impulsul unei prea mari iubiri de sine, sînt slăbite şi fals orientate. Sub toate raporturile el păcătuieşte împotriva lui Dumnezeu, iar păcatul împotriva lui Dumnezeu e spre stricăciunea sa şi a semenilor. În mod automat întoarcerea de către Dumnezeu spre sine, ca centru al preocupărilor, ieşirea din comuniunea cu El, aduce scufundarea sa în obscuritatea minţii, în slăbirea voinţei, în singurătatea egoistă şi chinuitoare, într-o stare de amorţire a subiectului său, într-o vrajă rea care îi paralizează ca în basm puterile, sau îl degradează de la starea de om la o stare animalică. Pedeapsa şi blestemul se cuprind organic în păcat. Există o rînduială supremă, pusă nu numai de voinţa, ci întemeiată în însăşi fiinţa tripersonală a lui Dumnezeu, după care fericirea stă în comuniune, iar egoismul singuratic este potrivnic legilor ultime ale realităţii, este chin pentru existenţă. Copilul care pleacă din casa părintească, din at-

mosfera de iubire a ei, dus de neascultare, decade sufletește prin consecința firească a lucrurilor, fără a mai fi lipsă de blestemul formal al părinților. Dacă totuși se vorbește de un blestem părintesc, drept cauză a decăderii și nenorocirii fiului ieșit din legăturile cu casa părintească, prin el se exprimă pe de o parte starea de necomunicare, de imposibilitate a comunicării și durerea părinților pentru acest lucru și pentru fatalitatea urmărilor triste pe care avea să le suporte fiul, pe de alta faptul că starea de necomuniune a fiului cu părinții înseamnă pentru el o privațiune de puterile sufletești ce le primea înainte continuu de la ei, și, mai mult decît o privațiune, o cauză de insucces neîntrerupt și de treptată slăbire morală. Dacă comuniunea dă puteri, dacă ea e viețuirea după legile spiritului, ieșirea din ea aduce o tulburare a ființei și o sleire treptată de puteri. Cu atît mai accentuate sînt urmările acestea la ieșirea omului din comuniunea cu subiectul dumnezeiesc, izvorul absolut de putere și de viață.

Restabilirea în comuniunea cu Dumnezeu și prin urmare în starea de echilibru și de putere a ființei umane nu se poate realiza prin ea însăși. Nici în comuniune cu semenul nu putem intra dacă nu voiește și el, cu atît mai puțin cu Dumnezeu. Pe de altă parte nu mai sînt în om nici puterile morale, care să-l facă apt să se ridice la starea de comuniune. Dorința lui e o slabă pîlpîire intermitentă, lipsită de forță, de continuitate și de profunzime.

Tocmai din cauza lipsei lui de putere spirituală, care să-l facă apt pentru starea de comuniune, este necesar ca nu numai inițiativa restabilirii comuniunii să pornească de la Dumnezeu, venind El întîi în maximă apropiere de om, ci și ca omul să fie zguduit, printr-o dezvăluire a întregii lui ticăloșii, a vinei lui profunde. El trebuie să înțeleagă cît este de condamnabil păcatul lui, cît de vinovat s-a făcut înaintea ordinii morale, cît de grav a batjocorit legea de temelie a existenței spirituale, legea comuniunii. Numai așa se ridică în conștiința lui importanța acelei legi și se intensifică serios dorul după comuniune și capătă putere să se dezbare de inerția unei vieți în relaxarea și dezordinea etică. E necesară, așadar, pentru refacerea reală a omului o restabilire a prestigiului ordinii morale în fața conștiinței lui. Autoritatea ei trebuie să crească în el, ca să-i devină iar un sprijin de care să se poată prinde cu toată puterea. Obișnuit să o bagatelizeze — spre răul lui — trebuie să fie trezit printr-un act de mare zguduire, ca să-i vadă toată însemnătatea și în raport cu ea toată ticăloșia de care s-a fă-

cut vinovat nesocotind-o. Dar aceasta nu înseamnă altceva decît că legea, care a fost batjocorită prin păcatul lui, trebuie să capete o satisfacție, păcătosul suferind o pedeapsă pe măsura transgresiunii lui. La locul său se va lămuri de ce omul nu era în stare să dea satisfacția necesară ordinii morale și să se salte prin suferințe proprii din decăderea lui pentru a reintra în ordinea comuniunii cu Dumnezeu.

Aici ajunge să reliefăm că întruparea Fiului lui Dumnezeu S-a efectuat nu numai cu scopul ca Dumnezeu să vină în apropierea maximă a omului, ci și pentru ca să dea, prin suferință substitutivă, acea satisfacție ordinii morale care să producă în sufletul oamenilor repercusiunile necesare pentru refacerea lor reală. Deci nu ajungea apropierea lui Dumnezeu de om pentru stabilirea comuniunii, ci era necesară în acest scop și jertfa pentru ei.

După teoria lui Anselm de Canterbury, atotputernică în teologia catolică, păcatul omului fiind o ofensă a onoarei lui Dumnezeu, jertfa Fiului Său a fost o satisfacție adusă onoarei Lui, avînd ca urmare înlăturarea morții ce plana ca amenințare asupra tuturor oamenilor. Jertfa lui Iisus a avut rostul să concilieze iubirea lui Dumnezeu, care voia scăparea oamenilor de pedeapsa morții și dreptatea Lui, care nu putea lăsa nepedepsită ofensa ce I s-a adus. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om numai pentru a împlini forma juridică de reprezentare legală a oamenilor în satisfacția adusă în numele lor.

De o apropiere de oameni, ca bun în sine, nu era lipsă, deoarece natura omului prin păcat nu s-a stricat, ci s-a suspendat doar relația normală între Dumnezeu și oameni și s-a proclamat asupra lor osînda morții.

Lăsînd la o parte înfățișarea nepotrivită în care apare Dumnezeu în această teorie, ca preocupat atît de mult de onoarea Sa [1], e de observat că nu e necesar ca iubirea și dreptatea lui Dumnezeu să fie considerate ca stînd într-o opoziție atît de accentuată, pentru a explica moartea Fiului lui Dumnezeu pentru oameni. Dreptatea nu trebuie privită ca stînd în opoziție cu iubirea, opunîndu-i acesteia cu încăpățînare un veto și lăsîndu-se împăcată numai cu prețul unui greu sacrificiu. Ea e mai degrabă cuprinsă în iubire, dacă aceasta e înțeleasă nu numai ca sentiment călduț, ci în sensul larg, ca voință de refacere reală a naturii umane. Omul nu putea fi refăcut real fără să fie zguduit printr-o suferință proprie sau, întrucît n-o putea presta însuși, printr-o suferință substitutivă pentru el. Aceasta e structura de temelie a ființei lui, în care se oglin-

deşte însemnătatea ideii morale emanate din fiinţa şi voinţa divină. Iertarea simplă, fără această structurare stihială a lui, nu-i poate folosi nimic, nu-l poate smulge din neputinţa lui morală.

Astfel iubirea lui Dumnezeu însăşi, ca iubire pînă la capăt, trebuie să aprobe suferinţa omului ca o condiţie a naşterii din nou a lui sau, întrucît el nu o poate presta, să treacă însăşi în ea. Întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca manifestare a voinţei Lui de-a intra în comuniune cu omul, trebuia să fie continuată de răstignirea pe cruce. Întruparea Fiului lui Dumnezeu n-a fost menită numai să-I dea calitatea legală de a reprezenta pe oameni în înlăturarea unui conflict juridic dintre ei şi Dumnezeu, ci a fost ea însăşi începutul comuniunii cu oamenii. Ea n-a fost numai un mijloc trecător în slujba iubirii lui Dumnezeu, ci însăşi arătarea supremă a iubirii. Prin ea Dumnezeu s-a plasat în rolul de subiect al comuniunii cu oamenii. Dar ca să fie şi ei în stare să se plaseze în acest raport, la chemarea Lui, trebuia să se producă zguduirea lor stihială prin jertfa care avea să restabilească prestigiul ordinei morale în conştiinţa lor.

După concepţia catolică, natura umană nefiind slăbită prin păcat, ci avînd doar deasupra ei ameninţarea morţii, prin satisfacţia juridică substitutivă, adusă de Iisus Hristos, înlăturîndu-se moartea de deasupra ei, s-a realizat tot ce trebuia să se realizeze. Dar experienţa ne spune că natura omenească este prea ştirbită prin păcat şi că printr-un act juridic săvîrşit de Iisus Hristos cu faţa către Tatăl încă nu e scoasă din mizeria ei. Trebuie o lucrare continuă asupra ei, căci moartea nu e ceva extern, ci e în ea, ca o slăbiciune spirituală care o năruieşte treptat. Iisus s-a făcut om pentru a sta permanent cu faţa către oameni, comunicîndu-le prin iubire puterile Sale de refacere, iar aceste puteri îi copleşesc cu suprema intensitate abia cînd Îl ştiu că s-a jertfit pentru ei.

Pentru restabilirea naturii în starea ei normală, adică în starea de comuniune, a fost necesară o moarte care să zguduie cerul şi pămîntul pînă în temelii, ca printr-un cutremur spiritual universal să se facă începutul unei noi forme de existenţă a creaturii ieşită din făgaşul ei. În loc de a distruge creaţiunea desfigurată (sau de a o lăsa să se dezorganizeze şi epuizeze cu totul), Dumnezeu a preferat această moarte care a supraechivalat prin cutremurul produs de ea răsunetul de hău al morţii universale. Moartea creaţiunii a fost substituită de moartea Celui ce cuprindea în rezumat întreaga lume creată,

dînd însă acestei morţi un ecou mai zguduitor decît îl putea da moartea lumii.

În acelaşi timp singură această moarte a putut să aibă şi eficacitatea înnoitoare pentru creaţiunea nedistrusă. Moartea Fiului lui Dumnezeu cel întrupat a fost explozia unui nemărginit focar de iubire şi de putere spirituală, năvălind ca lava arzătoare în toate conştiinţele neîmpietrite şi transformîndu-le din temelii. Suferinţa pentru altul este cea mai accentuată lansare a puterilor din eul propriu spre el. Ea, prin definiţia ei, sparge marginile eului celui ce suferă, pătrunzînd cu putere morală cuceritoare în cel pentru care suferă. Suferinţa pentru altul e o putere ce se află nu în insul suferitor numai, ci între el şi cel pentru care suferă, încopciindu-i pe amîndoi într-o unitate. Ea -e cea mai însemnată verigă a comuniunii. Ea este oriunde o explozie de putere de la insul care suferă, cu scopul de a atrage în sfera unei noi vieţi în comuniune pe cel vizat. Dar moartea Dumnezeu-Omului a fost o explozie din centrul abisal al existenţei, care a revărsat puterea lui spirituală iubitoare pe raza întregii omeniri, dogorind cu supremă intensitate şi eficacitate. Sîngele Mielului dumnezeiesc, care nu sfîrşeşte niciodată de-a curge şi de a se împărtăşi, are o putere de curăţire reală a tuturor celor ce se împărtăşesc din el.

Cutremurul recreator, provocat de moartea Lui jertfelnică, se propagă ca o permanentă actualitate pentru şi în orice om care vine la conştiinţa acestei jertfe, ţinînd în el întreaga lume pînă la sfîrşitul ei. În fiecare zi cu deosebire în momentul Sfintei Euharistii creştinul trăieşte actualizarea acestui cutremur, înfiorat de mărimea jertfei ce a trebuit să se aducă pentru el şi sub puterea lui se frînge forma cea decăzută a făpturii sale [2] şi prinde consistenţa cea nouă. Într-un geamăt neîntrerupt pentru păcatul nostru, pe care ni-l susţine vederea continuă a sîngelui Său care ni se împărtăşeşte, geamăt care cuprinde totodată şi bucuria mîntuirii precum şi mulţumirea adusă lui Dumnezeu pentru jertfa prin care ne scapă, se efectuează mîntuirea fiecărei noi generaţii de oameni ce vine pe lume. Fără lacrimi pentru păcatele noastre, fără plînsul căinţei nu ne mîntuim, dar plînsul acesta e amestecat cu certitudinea mîntuirii şi el a devenit o posibilitate pentru noi prin moartea Dumnezeu-Omului.

Lumea se recreează printr-o continuă suferinţă, care e o neîncetată omorîre a formei ei celei vechi, mai bine zis o continuă forţare asupra structurii ei superficiale şi învîrtoşate, pentru a se înnoi. Nu degeaba botezul e considerat ca moarte

și înviere tainică, iar căința ca un botez ce se repetă de cîte ori omul cade în păcat. Creștinul moare în fiecare clipă a lumii și învie din comuniunea cu Hristos. În același act face experiența morții omului vechi și a învierii ca om nou. „Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupurile noastre", spunea Sf. Pavel (II Cor. 4, 10, 16).

Fiul lui Dumnezeu a creat sau a recreat prin moartea Sa din nou lumea, mai bine zis a pus bazele acestei recreări la a cărei împlinire sîntem chemați să colaborăm și noi. De astă dată crearea s-a înfăptuit prin suferință, în care a pulsat aceeași forță nesfîrșită prin care a creat-o și prima dată. Adaptînd un cuvînt al Sf. Ioan Gură de Aur, putem spune că recreerea e într-un sens mai grea decît crearea primă, căci e mai greu să fie îndreptată o natură spirituală apucată pe panta stricăciunii decît să fie creată una nouă [3]. Singura forță creatoare este în general suferința, care frînge structura veche, nu pentru a o stîrpi, ci pentru a o înnoi.

Precum Iisus prin moarte S-a transpus ca om în afara existenței create, slăbită prin păcat, pentru a o primi în formă înnoită, ca printr-o nouă creare, din mîna lui Dumnezeu, la fel și noi trebuie să repetăm, prin intensitatea de căință a spiritului, această moarte, ieșind afară din tabăra lumii, a formei actuale a creațiunii, la Iisus Hristos (Evr. 13, 13), ca deodată cu experiența că ne aflăm pe buza neființei, să experiem primirea existenței celei noi din puterea și mila lui Dumnezeu. Propriu-zis nu în tabăra lumii unde ne aflăm, ne păstrăm viața, așa cum ni se pare nouă, ci ieșind în afara ei, pierzînd ceea ce ni se pare nouă că e viață. Viața în forma actuală a creațiunii e o desfigurare a vieții, e o viață ce progresează implacabil spre moarte. Numai ieșind din această stare de boală, plasîndu-ne la marginea ființei, în fața lui Dumnezeu, ne recîștigăm viața. Dar cel ce a făcut pasul decisiv în această direcție, învoindu-Se să piardă această viață pentru a reînvia la cea nouă, și prin aceasta atrăgîndu-ne pe toți cu o forță supremă spre „mormîntul" vieții celei noi, este Iisus Hristos" [4].

Astfel, dacă prin întrupare Dumnezeu ne-a venit în maximă apropiere pentru vecii vecilor, prin moartea pe crucea urmată de înviere ne-a smuls din raza morții spirituale în care ne aflam, ne-a ridicat la capacitatea comuniunii, a cărei bază a pus-o prin întruparea Sa. Jertfa Sa are atîta putere de revendicare asupra noastră, încît ne răpește din starea de amorțire spirituală, ne duce cu ea în afara acestei existențe învîr-

toșate, unde ne întîlnim ochi în ochi, cu El ca Dumnezeu. Iar aceasta înseamnă viața cea nouă. Golgota este prin urmare consecința firească, ultimul pas al mișcării iubitoare a Lui Dumnezeu către oameni. Prin ea se desăvîrșește comuniunea lui Dumnezeu cu noi.

Înțeleasă altfel răstignirea Domnului are în același timp rostul de-a da satisfacție ordinii morale izvorîtă din voința divină și de-a reface, chiar prin aceasta, în adînc ființa umană. Iubirea față de om, pe care voia să-l refacă cu adevărat, nu să-i dea numai o iertare externă, neefectivă, a făcut pe Fiul lui Dumnezeu nu numai să se întrupeze, ci și să primească moartea pe cruce. Dacă se vădește aici și dreptatea divină, ea nu stă separat de iubire, ci se cuprinde în iubire, înțeleasă în sens larg, ca voie de a restabili efectiv ființa omului. Părinții răsăriteni, care explică moartea Domnului pe cruce în mod principal din iubire, au pătruns mai adînc în taina ființei lui Dumnezeu și a omului.

2. Moartea pe cruce

Ce este moartea? Nimenea nu poate să dea un răspuns satisfăcător la această grozavă întrebare. Pentru că un asemenea răspuns ar trebui să o experieze nu numai pe dinafară ca un fenomen suportat de alții ci și de dinăuntrul ei. Așa stînd lucrurile trebuie să ne mulțumim cu ceea ce experiem în moartea altora, iar în colo să ne întemeiem pe certitudinile produse în noi de intuițiile profunde ale ființei noastre, ca și pe considerațiuni derivate logic din anumite date reale.

Ceea ce experiem cu simțurile externe în moartea semenilor este încetarea unui om de a mai exista ca subiect în lumea noastră. El rămîne un simplu obiect material, în destrămare rapidă.

Subiectul însă nu se produce și nu există conform legilor naturii. Deși legile care cîrmuiesc viața fizică a omului sînt aceleași care există în tot universul fizic, nicăieri ele nu mai produc subiecte. Deși are lipsă de un trup, care să funcționeze conform legilor naturii, pentru a se manifesta prin el, subiectul nu-și poate datora începutul existenței numai acestor

* Din *Iisus Hritos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 82-91.

C-da 267, coala 3

legi ale trupului și viața lui se desfășoară pe un plan superior lor. De aceea o încetare a vieții biologice a trupului, produsă potrivit unor legi naturale nu poate însemna *eo ipso* și o încetare a existenței subiectului. El nu se mai poate manifesta prin mediul trupesc, obișnuit în lumea noastră, dar desființarea lui nu poate fi în nici un caz produsul direct, organic, al unui fenomen de ordin natural. Moartea experiată la alții nu ne poate demonstra desființarea subiectelor respective. Ea ne spune numai că un subiect a mai încetat de a mai exista în lumea accesibilă nouă. Ca să fie desființat în genere un subiect, ar trebui să se producă dincolo de fenomenul natural, experimental, al morții fizice al altora, un act de alt caracter decît cel datorit legilor naturale.

Continuarea sau necontinuarea existenței subiectului omenesc după moartea fizică atîrnă nu de legile naturale, ci de o putere care și ea trebuie să aibă un caracter superior acestor legi, un caracter de subiect, dar superior subiectului omenesc.

Experiența morții altuia ne trimite în ce privește continuarea sau necontinuarea existenței subiectului omenesc la credință, cred că subiectul superior, care l-a adus în existență, îl va menține și de aici înainte, sau cred că nu îl va menține. Necredința e și ea tot o credință, dar într-o negație. Necredința nu se bazează mai mult decît credința pe experiență. Dimpotrivă, aplicînd cugetarea logică anumitor date ale experienței, ele nu ne pot furniza, indirect, deductiv, o serie de argumente foarte plauzibile despre continuarea principiului spiritual din noi și după destrămarea trupului.[5]

Credința în nemurirea sufletului are temeiuri logice și științifice covîrșitoare. Totuși credința e necesară. Suprema încercare a credinții noastre se face mai cu seamă cînd simțim suflarea morții asupra ființei proprii. Atunci se verifică de este credința noastră atît de puternică încît, în ciuda evidenței sfîrșitului ființei noastre materiale, care ni se proiectează ca un sfîrșit total, să ne păstrăm prin ea siguranța că Dumnezeu nu ne va lăsa în nonexistență care ne cuprinde treptat, ci ne va dărui o continuare.

Moartea este suprema probă prin care se aleg oamenii care cred de cei ce nu cred. Moartea suportată cu credință este astfel un omagiu, cel mai deplin omagiu, adus lui Dumnezeu. Acest caracter îl are în grad desăvîrșit moartea ca jertfă. Propria moarte ca jertfă, înseamnă renunțarea la viața de aici, la viața întemeiată pe speranțele naturale și vizibile, de dragul

lui Dumnezeu. Facem din viața de aici un dar lui Dumnezeu, întrucît Dumnezeu ne-o cere, vrînd să arătăm în această renunțare de cîtă credință în El sîntem capabili. Nu ne cere Dumnezeu viața de aici pentru a și-o adăuga la a sa, ca să i-o dăm Lui propriu-zis, ci ne cere prin aceasta actul suprem al credinței în El.[6]

În general două concluzii se desprind din realitatea morții și a atitudinii generale în fața ei. Întîi, că ea e ceva înspăimîntător pentru ființa noastră, un eveniment care nu convine făpturii omenești, de care ar vrea să scape. Aceasta înseamnă că moartea e experiată ca o pedeapsă ; ca pe o pedeapsă universal-umană de la orînduitorul suprem al lumii. Deci purtăm cu toții o vină în fața Lui și drept răsplată pentru această vină trebuie să suportăm moartea. În al doilea rînd, aproape toți oamenii în preajma sfîrșitului cred că nu vor înceta totuși de a mai exista, iar această credință își are, între altele, temeiul în faptul intuit și argumentabil experimental, că realitatea subiectului nu e produsă de factorii fizico-chimici ai organismului material. Credința adîncă a ființei noastre, precum și intuiția și logica ne fac să admitem că nici un om nu încetează total de-a mai ființa, sau că există o posibilitate de a mai fi resuscitați la o nouă viață într-un alt plan de existență. Revelația, care produce în noi certitudinea deplină, ne confirmă atît credința că nici un om nu încetează total de a exista prin dispariția din planul de aici, cît și că, pe lîngă unii care vor continua o existență care e numai un chin, un amestec de ființă și de neființă, sînt și unii care, prin intervenția divină, întrucît au folosit viața de aici ca să-și micșoreze vina, vor avea parte după moarte de o existență mai fericită decît cea de aici.

Astfel moartea este, după cum ne spune atît conștiința cît și Revelațiunea, o pedeapsă a lui Dumnezeu, dar de așa fel că nu exclude și mila Lui. Ea există în urma unui păcat universal uman, dar e posibil ca la unii să nu mai aibă rostul de pedeapsă, ci de trecere într-o viață mai deplină.

Moartea concentrează în tensiune bipolară atît distrugerea, ca fenomen, ca semn că umanitatea în întregul ei și-a atras această urmare, cît și posibilitatea mîntuirii, cu toată consumarea distrugerii. Mîntuirea se realizează prin Iisus Hristos. Dar chiar cînd mîntuirea nu se realizează, distrugerea prin moarte nu e un act final, ci urmează o existență într-un alt plan, care poartă însă într-un anume fel prezența morții, fiind redusă la minimum și în aceasta stă chinul ei. Măcar în

formă chinuită, existența continuă după moarte, ca un semn că Dumnezeu, deși distruge viața omului din planul de aici, nu vrea pieirea lui totală, ci dacă ar fi fost cu puțină silință și din partea omului ar fi putut întoarce moartea în folosul lui.

Moartea are așadar o legătură strînsă cu păcatul. Ea este plata păcatului și în același timp desființarea lui în planul văzut. Ea este ultima concluzie a păcatului și înseamnă dispariția din lumea de aici a celui ce a fost împovărat cu el. Lumea trebuie să vadă că păcatul aduce moartea. Încă din această viață omul trebuie să învețe că păcatul primește pedeapsa morții cu o regularitate neexcepțională. Refuzul comuniunii cu Dumnezeu e chinul dus la ultima concluzie : moartea. Dumnezeu a așezat rînduiala aceasta, nu arbitrar, ci potrivit cu ființa Lui. El pedepsește cu desființarea în acest plan văzut și cu reducerea la un minimum chinuit și contorsionat în planul etern, pe cel ce a ieșit din comuniune cu Sine.

Pedeapsa e o reacție împotriva hipertrofierii egocentrice manifestată prin păcat. Este limitare forțată din afară a ei. De aceea e împreunată cu durere. Sub lovitura ei se experiază temerea unei păgubiri, unei micșorări, ciunțiri, eventual dispariții. Dar pedeapsa pentru păcat trebuie să fie de fapt o anulare completă a păcătosului din forma vieții cunoscute, în care s-a comis păcatul.

Făptura, care a păcătuit împotriva lui Dumnezeu, trebuie desființată din forma existenței, în care s-a comis păcatul.

Dar distrugerea nu poate fi ultimul cuvînt al lui Dumnezeu, dacă privim moartea ca o orînduire lăsată de El pentru ființa păcătoasă, sau păcatul nu poate avea ultimul cuvînt dacă prezența lui produce moartea. De aceea moartea e o distrugere numai în planul văzut. Dumnezeu vrea în principiu ca omul să fie mîntuit. Iar mîntuirea se realizează prin Hristos pentru cei ce aderă la El. În acest caz existența omului, în loc de a se împuțina pe planul etern, ajunge la plenitudinea ei. Dar pe planul de aici, chiar dacă unii oameni sînt eliberați de păcat și de vină, ființa lor nu se mai poate bucura de plenitudine, oricît se înnoiește prin Iisus Hristos. Ea trebuie, la fel cu a celorlalți, să treacă prin moarte. Păcatul, introdus în natura omenească, a produs anumite modificări, anumite debilități, care rămîn chiar cînd păcatul a fost alungat din ea. Moartea rămîne și la cei mîntuiți cu rostul de-a face ființa omenească să treacă printr-o schimbare de structură radicală, produsă prin schimbarea ei totală în eclipsa oricărei ființări, încît existența

de după aceea să aibă o formă cu totul alta decît cea de aici și din ea să fi dispărut tot ce amintește de păcat. Momentul morții, ca o pauză, ca o întrerupere totală, ca o încetare deplină a actualității subiectului, ca o scufundare a lui în adîncul virtualității, e un moment de tainică elaborare a făpturii noi de pe planul etern. În acel moment de scufundare se petrece cu subiectul uman, ca într-o tainică și creatoare retortă, acea lucrare divină de transformare, de nouă structurare. E o scufundare în mîna lui Dumnezeu, din care a purces în prima lui existență. După pauza transformatoare se trezește la noua existență, fericită și plenară.

Moartea, fie că e urmată de o existență chinuită sau fericită în alt plan, după cum e omul iertat sau nu de Dumnezeu, fiind o distrugere din planul de aici are în orice caz o legătură cu păcatul universal — omenesc și e soarta fiecărui om după ce a intrat păcatul în lume. Ea e un element al structurii istorice, în care se desfășoară viața omenească după păcat. Prin aceasta nu vrem să spunem că istoria însăși a început prin păcat și că prin urmare de definiția ei ține în mod necesar păcatul și moartea. Această teză o susține teologia dialectică protestantă,[7] iar dintre catolici de pildă Oscar Bauhofer[8]. Fapt e însă că istoria în structura ei actuală are ca element necesar moartea (*Rom.* 5, 12). Această axiomă se datorează aceleia că oricine se naște în istorie pe cale firească moștenește păcatul ereditar. Nu se naște nimeni fără de păcat și nu scapă nimeni de moarte din cei ce se ivesc în istorie prin concursul natural al factorilor ei. Orice om este, îndată ce se naște, un candidat la moarte (**Seinzum Tode)**, prin faptul că e un rezultat al păcatului. Orice om natural intră în istorie pe poarta păcatului și iese pe poarta morții. Credința ortodoxă se deosebește însă de cea protestantă de aici încolo, întrucît ea nu trage din aceste elemente concluzia că nici nu se poate trăi în istorie fără de păcat, că viața istorică și păcat e totuna. E adevărat că intrarea naturală în istorie se face prin poarta păcatului și e de asemenea adevărat că trăirea prin puterile exclusive ale istoriei este o trăire în păcat, dar nu este exclusă intrarea în istorie pe o cale ce vine de sus și nici trăirea în ea prin ajutorul unor puteri de la Dumnezeu. Iisus Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu născut ca om prin lucrarea Duhului Sfînt, este o dovadă. Iar existența sfinților este o alta. Protestanții neagă posibilitatea sfințeniei, iar de Iisus Hristos, cînd nu-L fac exclusiv om, Îl așează în supraistorie. Catolicul Bauhofer Îl plasează de asemenea în supraistorie, pe motiv că n-a avut

păcat şi nu a trebuit să moară, deşi cel puţin cît priveşte păcatul recunoaşte realitatea sfinţeniei în istorie.

Dar o semnificaţie a întrupării Fiului lui Dumnezeu este aceea de a fi sfinţit istoria, de a o fi făcut cadru posibil al unei vieţi fără de păcat. Pentru aceasta ar trebui să intre deplin în istorie. Dar în acelaşi timp, prin asistenţa ce a promis-o urmaşilor Săi, a arătat că numai prin putere de sus se poate trăi în istorie fără de păcat. El a spart graniţele istoriei, ca rîu ce curge în fluviul naturalului. Istoria se poate trăi în comuniune cu cerul. Moartea însă rămîne în fiinţă chiar şi pentru cei ce trăiesc în istorie astfel. Ca dovadă e faptul că a luat-o şi Iisus asupra Sa. Dar în acest caz ea nu mai este împreunată cu un păcat personal. Rămîne ca o solidarizare în suferinţă cu istoria ca întreg, cu păcatul ei, ca gest suprem al asumării răspunderii pentru alţii. Aşa încît moartea rămîne de fapt ca un element al structurii actuale a istoriei şi cine moare dă suprema dovadă a identificării sale cu ea, a caracterului său de fiinţă istorică.

În cazul lui Iisus Hristos e drept că moartea a fost benevolă, pe cînd la ceilalţi oameni e inevitabilă, chiar dacă au fost eliberaţi de păcat. S-ar putea spune că, întrucît moartea nu era necesară pentru persoana Lui, aceasta nu făcea parte din structura istoriei. Dar la Iisus toată identificarea cu istoria are un caracter benevol. El şi-a însuşit toate actele şi patimile, care ţin necesar de trăirea în istorie. Dar a fost o identificare benevolă, de supremă nobleţe etică. E drept că Iisus putea să nu moară, dar dacă nu ar fi murit, cum s-ar mai fi îndeplinit misiunea Lui, cum ar mai fi jucat rolul ce l-a jucat în istorie, cum ar mai fi coborît în matca istoriei, identificîndu-Se cu ea ? Iisus nu putea fi cugetat decît ca unul care a trebuit să moară. Fiinţa lui nu implică necesar moartea, dar o implică misiunea Lui. Dacă ar fi implicat-o fiinţa lui ca necesitate, n-ar mai fi fost benevolă identificarea sa cu istoria şi nu s-ar mai fi putut realiza misiunea Lui. Iisus trebuia să moară, nu prin fiinţă, ci prin misiune. Necesitatea morţii lui a decurs nu din fatalitatea involuntară a naturii, ci din suprema Sa înălţime spiritual-etică. La Iisus este pe primul plan voinţa în identificarea Sa cu istoria, dar identificarea e deplină prin voinţă. [9]

Astfel El a împlinit şi condiţia cerută de structura istoriei, dar şi cerinţa ca acest act să aibă un caracter de plenitudine etică. Şi, după cum e necesar, putem să subliniem fie deplina identificare a lui Iisus cu istoria, fie deplinătatea etică a faptei Sale. Iisus n-a fost o fantomă a istoriei, întrucît a

putut muri şi a murit de fapt, dar n-a fost nici o piesă creată şi rostogolită în chip natural de istorie, ci singura fiinţă care s-a identificat cu ea exclusiv prin voinţă. Singur El a fost numai subiect în istorie, chiar în suferinţă, şi deloc obiect.

Astfel El e deplin în istorie, dar deplin şi deasupra ei. Se lasă stăpînit de ea, dar numai pentru că vrea El, şi numai ca să o stăpînească.

Revenind în special la moarte, Iisus nu moare moartea Sa. El nu poartă moartea ca o osîndă în Sine. Aşa cum a luat asupra Sa păcatul altora, aşa ia şi moartea altora. Nici păcatul, nici moartea altora nu le-ar fi putut lua dacă ar fi avut de purtat păcatul Său şi de suferit moartea Sa. Dacă ar fi fost numai om, dacă ar fi venit din înlănţuirea de jos a istoriei şi n-ar fi fost Dumnezeu şi om în acelaşi timp, n-ar fi putut să ia cele două poveri ale omului astfel asupra Sa încît să-l scape de ele. Viaţa istorică e scăpată de păcat ca un stigmat necesar, întrucît vine Iisus în istorie din afară de ea. Iar moartea îşi pierde legătura cu păcatul în istorie din acelaşi motiv, Iisus venind de deasupra istoriei ia cele rele ale istoriei ca să o scape de ele. Posibilitatea împlinirii destinului său adevărat o cîştigă istoria de abia prin coborîrea Fiului lui Dumnezeu în ea.

Moartea altora a trebuit să o ia Iisus asupra Sa pentru că a luat păcatul lor. Păcatul atrage după sine moartea. Şi fiindcă a luat păcatul tutu or, a trebuit să ia şi moartea tuturor.

Am vorbit de suferinţa lui Iisus în grădina Ghetsimani pentru păcatele tuturor oamenilor. Suferinţa deplină e numai aceea care sfîrşeşte în moarte. Durerea profundă pentru păcatele tuturor şi sentimentul părăsirii de către Tatăl, cu alte cuvinte suferinţa ca satisfacţia obiectivă a dreptăţii dumnezeieşti, ca să-şi atingă gradul suprem, a trebuit să meargă pînă la moarte. Omului Iisus, care S-a identificat cu toată omenirea, asupra căruia s-a concentrat tot păcatul omenesc trebuie să dispară de pe planul vieţii de aici, trebuie să suporte urmarea deplinei distrugeri văzute penttu a fi distrus şi păcatul. În El trebuia să moară toată omenirea, pentru a dispărea tot păcatul. Întrupat în ordinea vieţii istorice şi solidarizat cu ea, trebuia să suporte moartea pentru a se arăta că viaţa din istorie a omului trebuie distrusă, că trupul păcatului trebuie desfiinţat, pentru a se exprima fatalitatea distrugătoare adusă de păcat. În El a murit istoria, scăpînd în acelaşi timp ea însăşi de moarte şi de puterea păcatului. [10]

În legătură cu moartea lui Iisus se înfățișează spre analiză următoarele probleme: 1) Cum a luat El asupra Sa moartea, nefiind păcătos, și îndeosebi cum a luat moartea tuturor oamenilor? 2) În ce a constat moartea Sa subiectiv și obiectiv? 3) Cum a învins-o Iisus?

Asumarea morții, în speță a morții universal-omenești, e implicată în asumarea păcatelor tuturor oamenilor. Moartea Lui a fost posibilă, întrucît a fost posibilă asumarea păcatelor străine. Și a putut să primească moartea deoarece natura Sa omenească, deși nu purta în ea germenele morții, a fost capabilă de suferință și de moarte.

Iisus s-a făcut om pentru a putea intra în solidaritate cu omenirea, cu scopul de a o mîntui. Deci a luat o natură umană capabilă de a muri, chiar fără a păcătui personal, dar prin putința de a asuma păcatul universal omenesc. Luînd acest păcat s-a produs obiectiv depărtarea de Dumnezeu și îndrăzneala Satanei de a se apropia de El. Cine poate descifra taina asumării păcatului universal-omenesc, cu efectele pe care le-a produs în conștiința și în structura omenității lui Iisus? Dar anumite efecte s-au produs. Și ele au deschis în omenirea Lui poarta morții. Am spus înainte că gestul etic al asumării unei răspunderi pentru alții își are noblețea eroică și gravă în faptul că modifică realități de structură și de relație.

Eul lui Iisus, plasîndu-se acolo unde e menit să ajungă fiecare om cînd se coboară în intimitatea sa, prin urmare în centrul adevărat al tuturor subiectelor, în punctul de sensibilitate a tuturor, neființa care avansa spre ele și între ele, sau spre care avansau ele mai bine zis, ca urmare organică a păcatului, a concentrat-o spre Sine. Iisus s-a plasat între omenire și moarte, sau între miezul tuturor ființelor omenești și moartea care le înconjoară și le pătrunde ca un întuneric al neființei. Prin păcat neantul inițial își capătă iarăși putere asupra creațiunii, în urma stricăciunii de care aceasta s-a infectat, mai bine zis creațiunea a pornit spre neant iar. Iar Satana, care se bucură de zădărnicirea operei lui Dumnezeu, se află în plină lucrare, împingînd făpturile întracolo. Moartea e o stingere rînd pe rînd a celor ce vin la existență.

Dar stingerea completă are loc numai în planul istoric. În alt plan se păstrează o epavă din fiecare ființă spirituală care a fost, aceasta convenind lui Dumnezeu pentru a se păstra urma creațiunii ca veșnică ilustrare tragică a consecințelor depărtării de Sine, dar și ca dovadă că El nu vrea în principiu dispariția a ceea ce a creat. Sensul morții este acela de

a fi o osîndă a omului păcătos. Dar dacă moartea ar fi dispariția totală a omului, ea și-ar pierde sensul de osîndă, căci prin ea omul ar scăpa de osînda divină. Iar știind că scapă prin moarte, n-ar mai suferi nici pe pămînt de teama vieții eterne.[11]

Iisus, Logosul care a învins neantul la creațiune, S-a plasat din nou în fața lui. Dar de astă dată nu ca subiect poruncitor, ce-l împrăștie de departe cu cuvîntul Său, adică nu ca Dumnezeu care nu e nici o clipă rob al lui, ci ca om care, deși n-a păcătuit personal, poartă totuși vina păcatelor omenești, deci ca victimă, ca obiect menit să se lase învăluit, pătruns de el. Tatăl lasă să fie năpădit de întregul neant, întrucît, văzîndu-L identificat cu tot păcatul omenesc, simbolizează prin această aplicare fără excepție a dreptății divine, osîndirea păcatului tuturor. Satana împinge întreg neantul spre El, suflînd în pînzele lui cu toată adversitatea cîtă o are împotriva lui Dumnezeu, prin concentrarea ei în inimile înăbușite de ură ale Arhiereilor și Fariseilor evrei.

Sensibilitatea lui Iisus, mare cît a tuturor oamenilor, a putut să se adîncească cu înfiorare în toată profunzimea neființii. El a trăit moartea tuturor. Moartea sau neantul fiind și deplina absență a lui Dumnezeu, și maxima apropiere a celui rău, Iisus a gustat ca nici un om grozăvia acestei perspective în treptata ei realizare pînă în momentul îndeplinirii ei în moarte.

Să nu uităm că toate ale morții le-a pătimit cu omenitatea Lui, nu cu dumnezeirea. Iar aceasta a fost posibil în urma faptului că înfrîna dumnezeirea de a-și exercita puterea.[12]

Numai dacă puterea victoriei morții lui Iisus asupra morții a fost suprema încordare a firii omenești de a birui definitiv neantul, biruința Lui i-a răpus aceleia pentru totdeauna puterea, adică a produs în această fire o forță categoric superioară neantului, pe care o poate comunica oricărui om ce intră în legătură cu El.

Puterea întreagă a neantului, reînviorată prin păcat, s-a îngrămădit așadar asupra lui Iisus pe de o parte printr-o mișcare obiectivă, îngăduită de Dumnezeu și învolvorată de Satana, pe de altă parte printr-o mișcare subiectivă, prin sensibilitatea omniumană față de el, pe care a avut-o Iisus în urma asumării prin iubire a tuturor păcatelor omenești.

Dar Iisus a intrat acum în raport cu neantul nu ca Logos poruncitor, ci ca om ce-l primește în Sinea sa prin faptul că poartă păcatul tuturor, ca om hotărît să-și lase ființa să-L

primească în toată plinătatea lui, pentru ca să-l poată birui în întregime. Mișcarea Lui spontană spre moarte nu mai înseamnă că Iisus a ieșit ca poruncitor în calea neantului, ca la începutul creațiunii, ci că s-a așezat benevol ca victimă în calea morții, pentru ca acum să o învingă nu din extern ca Dumnezeu, ci înăuntrul Său ca om.

El n-a purtat în Sine germenele morții, precum păcatul n-a răsărit din Sine, deci nu trebuia să moară în baza unei fatalități organice. Moartea I-a venit din afară și deci putea să o evite, dacă nu și-ar fi asumat păcatul omenesc. Ea a venit pentru că El a voit să vină.

Și tocmai în faptul că moartea nu a crescut din El, că în El nu era nici o slăbiciune și nici o boală, stă una din circumstanțele că El a gustat durerea morții mai mult decît toți oamenii. Deși n-a murit moartea Sa, ci moartea altora, sau tocmai de aceea, ea a fost mai înfricoșată decît a tuturor. Faptul că moartea a venit la El dinafară și El a mers spre ea spontan, dă o intensitate neajunsă amarei ei experiențe. Cum a observat Oskar Bauhover (*Das Geheimnis der Zeiten*), la ceilalți oameni moartea este o pătimire, la Iisus o faptă, fiind liber aleasă. Sau pătimirea lui este fapta lui. În starea de victimă peste care înaintează moartea, El e totuși subiect. Jertfa e totodată jertfitor. E cea mai înaltă bărbăție să nu cazi cînd ești jertfă în stare de obiect, ci să-ți păstrezi caracterul de subiect atît de deplin încît să săvîrșești singur toată operația propriei jertfiri. Numai Iisus a putut întruni aceste două calități în chip desăvîrșit.

Dăm cuvînt lui Oskar Bauhofer, care scoate, în această privință, bine în relief deosebirea morții lui Iisus de a celorlalți oameni :

„Moartea lui Iisus Hristos nu e mai puțin reală, nu e mai puțin îngrozitoare și înspăimîntătoare, din motivul că a fost aleasă liber și a fost fapta Lui. Dimpotrivă. Poate numai Hristos a putut suporta moartea în toată mărimea ei pură și a putut trăi, experia — folosim acest cuvînt paradoxal pentru suportarea morții — în toată goliciunea substanței ei. Trebuie să admitem din motive interne (o dovadă nu se poate aduce) că moartea nu e suportată de oameni deplin, cu atît mai puțin o experiază real. Cu cît e mai mare agonia, lupta cu moartea și chinul unui muribund, cu atît mai mult se copleșește și se stinge durerea prin sine. Aceasta e o orînduire de la Dumnezeu... Căci noi nu sîntem capabili să suportăm grozăvia morții. Ea ne este pusă pe umeri, dar propriu-zis nu o întîlnim...

Noi oamenii cădem sub povara morții, ea ne doboară la pămînt. Hristos însă pășește înaintea ei, o întîlnește în sens propriu. El nu e doborît la pămînt de către moarte. El moare ridicat în sus. Aceasta e crucea... Simțurile și sufletul lui Hristos nu sînt în această pătimire întunecate și tulburate, ci, dacă ne putem exprima așa, sînt ținute în maximă trezie și capacitate de suferință.[13]"

Dar să nu uităm nici o clipă că Iisus nu stă în această trezvie ca cel ce luptă cu moartea, încercînd să o alunge, să scape de ea. Nu e subiect ce luptă cu moartea, subiect în rol de obiect, de victimă, de jertfă. Dacă ar fi vrut să învingă neantul prin activism, ar fi lucrat ca Logos, dar n-ar fi putut mîntui pe om dinăuntru. Așezîndu-Se în raport cu moartea ca om, a trebuit să se comporte ca om ce poartă asupra lui păcatul, dar nu vrea să-l înmulțească refuzînd sancțiunea divină, ci să-l împărtășească primindu-l benevol. Deși n-a săvîrșit nici un păcat personal, moartea Lui a fost singura suportată în cel mai benevol chip. Dacă L-ar fi cucerit moartea luptînd cu ea, ar fi fost mai ușor de suportat. În toiul activismului se mai tocește sensibilitatea. Pe de altă parte, dacă ar fi luptat cu ea și totuși ar fi murit, ar fi fost mai tare ca El. Iar dacă ar fi învins-o, n-ar fi murit, deci n-ar fi suportat toată osînda pentru păcate și n-ar fi gustat pînă la capăt suferința și victoria aceasta n-ar fi fost o victorie propriu-zis, pentru că nu se poate vorbi de o victorie asupra morții pînă ce moartea n-a devenit o realitate.

Prin om a căpătat neantul din nou putere asupra universului creat, prin om trebuia învins. Prin om și în om a devenit creațiunea extrem de slabă și de vulnerabilă față de neant, sau a căpătat o aplecare nereținută spre el. Prin om și în om trebuia reconfirmată firea în existență, trebuia făcută fermă și rezistență în fața neantului, vindecată de slăbiciune și de aplecarea spre neființă. Dar această tărie trebuia să și-o cîștige înfruntîndu-l în toată forța pe care o are.

Omul simplu însă nu ar fi fost în stare să-l învingă. În fața neantului trebuie să stea Logosul ca om, ca să-l salveze pe acesta. Ca om spre a fi în atitudinea de primire a morții în toată puterea ei, nu de înlăturare de la distanță, dar ca om purtat de Logos, pentru ca să aibă puterea să o suporte în așa fel ca să o învingă.

Pare că stăm aici în fața celui mai mare paradox : Iisus a trebuit să îndure moartea, pentru ca pe de o parte să guste pînă la capăt suferința pentru păcat și să Se dăruiască întreg

lui Dumnezeu pentru contrabalansarea egoismului omenesc şi pentru satisfacerea dreptăţii divine, iar pe de alta ca să întărească natura umană dinăuntru în raport cu moartea prin suportarea ei deplină. Prin urmare se pare că El a trebuit să primească o biruinţă a morţii asupra Lui, ca să repurteze o biruinţă a Sa asupra morţii. Este moartea Lui o victorie a morţii şi o victorie asupra morţii în acelaşi timp ?

Am spus că moartea e pe de o parte o maximă învăluire prin neantul mînat de cel rău, iar pe de alta o părăsire din partea lui Dumnezeu, o tăiere a legăturii vieţii create cu Dumnezeu. Sînt două aspecte ale aceleiaşi realităţi. Dar nici un om murind nu priveşte din plin în faţă acest grozav eveniment. „Esenţialitatea morţii, ca suma şi împlinirea existenţială a înstrăinării de Dumnezeu şi a părăsirii de către El, nu poate fi experiată de om în puritatea ei". Hristos a trăit însă pînă la capăt această grozăvie a morţii. Strigătul lui : „Dumnezeule, Dumnezeule, de ce m-ai părăsit ?" nu e numai o reacţie fizică, ci expresia vederii depline a acestui abis al morţii, cum numai de Hristos a putut fi suportat şi experiat. Numai El a suportat moartea pînă la ultima limită, moartea prin excelenţă (Bauhofer, p. 108-109). A suportat-o pînă la capătul ei, pînă la expirare. Numai aşa şi-a arătat toată puterea de a o suporta.

Dar în ce a constat puterea Lui asupra morţii, dacă a sfîrşit în expirarea mortală ? În siguranţa absolută că neantul şi părăsirea de către Dumnezeu, adică moartea nu are cuvîntul ultim. Cu toate că a privit cu o luciditate ca nimeni altul în abisul înfricoşat al neantului şi al părăsirii de către Dumnezeu, nu s-a îndoit o clipă. A trăit moartea în toată vastitatea ei, în toată adîncimea ei, dar nu a fost copleşit spiritual de către ea. A privit-o în ochi şi a supus-o. Ea nu I-a putut atinge spiritul. Puterea neantului şi realitatea părăsirii de către Dumnezeu n-au fost obiect de contemplaţie pentru Iisus, ci şi-au desfăşurat toată eficienţa lor grozavă. Aceasta e semnificaţia morţii reale, a opririi funcţiunilor trupului şi a despărţirii sufletului de trup. Lucrarea de distrugere a vieţii istorice a lui Iisus prin puterea neantului era atît de intensă, încît s-a resimţit şi cosmosul. „De la ceasul al şaselea s-a făcut întuneric peste tot pămîntul, pînă la ceasul al nouălea" (*M.* 27, 45). Natura recade în întunericul de la începutul lumii ; se află pe punctul de a fi înghiţită din nou de neființă. Neantul a fost lăsat în toată puterea lui să lupte cu fiinţa, ca să se decidă victoria în luptă dreaptă. Norocul a fost că în numele fiinţei a păşit pe arenă omul cu ipostas ceresc, primind lupta cu neființa. Iar cînd neantul a atins maximum de eficienţă asupra lui Hristos, cînd acesta şi-a dat duhul, pămîntul s-a cutremurat, catapeteasma templului s-a rupt şi stîncile s-au despicat. E arătată în acest eveniment atît solidaritatea cosmosului cu Iisus [14], care s-a făcut prin iubire şi ca om inima lumii, după ce era ca Logos creator, cît şi suprema încordare a neantului de-a prăvăli prin Iisus întreg cosmosul în haosul dinainte de creaţie. De fapt dacă ar fi putut să-L învingă şi pe El, dacă nici El ca om n-ar fi putut rezista, n-ar fi fost nici o nădejde pentru creaţiune. În numele omenirii Hristos a înfruntat toată apăsarea neantului şi a suportat toată durerea prezenţei lui, cîştigînd victoria, adecă o putere care se întinde din el în toată natura omenească.[5]

Fiind vorba de lupta între neant şi omenirea ca entitate spirituală, ea se decide în spirit. Deşi operează şi prin presiuni şi stingerea vieţii trupeşti, biruinţa o cîştigă neantul atunci cînd îngenunche spiritul în vîrtejul cumplitelor dureri şi sentimente ale sfîrşitului. Iisus a avut parte de cele mai mari dureri ale sfîrşitului ce se pot închipui şi a experiat sfîrşirea Sa treptată şi totala părăsire de către Dumnezeu. Dar pînă în momentul cînd s-a stins în El conştiinţa, n-a şovăit în certitudinea că moartea Lui nu va dura şi El va trece la Tatăl. „Părinte, în mîinile Tale îmi dau duhul meu", rosteşte în preajma clipei, cînd se sfîrşeşte viaţa Lui de aici. Iar înainte spusese tîlharului : „Astăzi vei fi cu mine în rai". Această certitudine e în acelaşi timp o încredere în Tatăl şi ca atare supremul omagiu, supremul cult ce I l-a adus moartea. Moartea Lui a fost jertfa deplină ca un cult adus lui Dumnezeu.[6]

Astfel moartea lui Iisus nu se realizează ca stingere a conştiinţei decît o clipă, cît a fost necesar pentru gustarea ei pînă în momentul culminant şi pentru arătarea puterii Sale pînă la capăt. Culminaţia ei coincide cu biruinţa asupra ei. Neatingîndu-I spiritul, neslăbindu-I-L, nu durează sincopa conştiinţei în moarte şi nu se duce cu el slăbit, ca să continue o existenţă chinuită ca ceilalţi oameni. „Sufletul Lui n-a fost lăsat în iad" (*Fapte 2,27*).

Iisus se ridică imediat din clipa de stingere a vieţii istorice în viaţa celuilalt plan de existenţă. Moartea e învinsă în momentul cînd i s-a părut că a învins, „căci nu era cu putinţă ca El să fie ţinut de moarte" (*Fapt. Ap.* 2,24).

Moartea lui Iisus a însemnat astfel victoria asupra morţii.[17]

Suferinţa lui Iisus, provenind din stingerea treptată a vieţii Lui omeneşti istorice, trebuia să meargă pînă la capăt

ca să topească în ea păcatul omenesc. Dreptatea divină a lăsat să fie distrusă viața lui istorică prin moarte, întrucît ea reprezenta viața istorică a umanității. Numai așa se putea arăta osîndirea și desființarea păcatului, întrucît se distrugea persoana care l-a acumulat asupra Sa.

Dar orice alt om, care poartă păcatul asupra sa, îl poartă ca făptaș, e păcătos ca subiect, ca izvor de ultimă autodeterminare al lui. Deci moartea, nefiind decît urmarea păcatului, crește la orice alt om din insuși subiectul omenesc, care se slăbește treptat și sucombă măcinat de ea, neavînd puterea să o infrunte, să reziste. Iisus însă, deși identificat cu păcatul tuturor oamenilor, nu era totuși făptașul lui. Păcatul venea asupra Sa de dinafară, nu izvora de dinăuntru. Altceva e cînd porți ceva și altceva cînd izvorăște din tine. În cazul prim se păstrează totuși o anumită distincție între subiectul tău, ca ultim izvor al ființării proprii și între ceea ce porți. Păcatul neizvorît din adîncul subiectului lui Iisus, nu rodea acolo slăbirea treptată aducătoare spre moarte. Moartea a venit asupra Lui din afară ca și păcatul. Așa se explică de ce subiectul Lui și-a păstrat vigoarea de a infrunta moartea, de-a nu cădea slăbit sub ea, ceea ce ar fi însemnat o slăbire morală în primul rînd, o șovăire a încrederii [18]. Asupra celui fără de păcat personal moartea nu are putere de înghițire definitivă, oricît de total s-ar concentra asupra lui. Aceasta a fost situația lui Iisus. Moartea l-a învăluit și cucerit ca pe un obiect. Dar și în ultima clipă a trecerii ei peste El, Iisus n-a căzut lăuntric din starea de subiect, nu a renunțat de a fi subiect, nu a devenit obiect, oricît l-a tratat moartea ca atare. Moartea și-a pus în desfășurare toate puterile, a făcut obiectiv cu El tot ce-a făcut cu orice om și El a lăsat-o să facă cu El totul. Dar a rămas subiect pînă la samavolnica ei așezare asupra Lui.

Ea a învins la vedere, experimental. Dar victoria ei n-a fost adevărată, întrucît El nu s-a dat niciodată bătut. Moartea a făcut tot ce-a putut, ca să sfîrșească epuizată, învinsă.

El a învins astfel moartea ca om. A putut-o învinge întrucît n-a fugit de ea nici o clipă și a primit-o fără de păcat personal, cu deplină încredere în Tatăl. Primirea deplin voluntară a morții și lipsa de păcat se țin împreună. Dar ca să fie omul Iisus în stare de acestea a trebuit să aibă ipostas divin. Puterea Lui de a învinge ca om toată năvala neantului I-a venit în ultimă analiză din tot ipostasul Său divin. Capacitatea Lui de a primi și suporta moartea tuturor e una cu capacitatea Lui de iubire de formă umană, dar de proporții divine, față

de oameni, cu care s-a identificat, și față de Tatăl, de care nu s-a îndoit nici cînd a fost părăsit total.

Iubirea L-a făcut să moară, iubirea I-a dat biruința asupra morții. Iubirea e singura putere prin care sufletul învinge moartea. Ea susține viața nescăzută în suflet, întrucît îl menține în legătură cu Dumnezeu și cu semenii, menține încrederea în Dumnezeu. Cît timp e iubire în el, nu șovăie, nu slăbește. Atribuind puterii lui Iisus puterea de a fi învins moartea, nu contrazicem afirmația de mai sus, că a învins moartea prin lipsa de păcat, întrucît lipsa de păcat nu e posibilă fără de iubire desăvîrșită. Dar iubirea desăvîrșită avînd-o ca om între oameni, ea trebuie să însemne în același timp asumarea păcatelor tuturor și să ducă la moarte pentru ei. Prin aceeași forță divină a iubirii Iisus este lipsit de păcat și împovărat de păcatele tuturor, primește voluntar moartea și o învinge.

Stăruind în iubire neșovăitoare față de Tatăl, deși moartea poate trece peste El silnic, El rămîne pînă în ultima clipă subiect deplin și nescăzut. O biruință adevărată a morții asupra Lui ar fi avut loc numai dacă El ar fi scăzut ca subiect sub presiunea ei, dacă ar fi cedat și s-ar fi lăsat covîrșit spiritual.

Totuși trecerea samavolnică peste El, L-a adus în starea de încetare a funcțiunilor trupului și de încetare a conștiinței. Dar pe nedrept. Nu era o biruință legitimă a morții. De aceea „**Dumnezeu L-a înviat,** deslegînd durerile morții, întrucît nu era cu putință ca El să fie ținut în moarte“ (*Fapte 2, 24*).

3. Iisus Hristos, adevărata transcendență

Dar să stăruim ceva mai mult asupra ideii de transcendență, pusă într-o lumină practică de filosofia existențială, realizată **deplin de-abia în trăirea creștină.**

Marea și definitiva însemnătate a întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru destinul omenesc se va reliefa și mai mult.

Am văzut că mai nou filosofia reprezintă o întoarcere spre realitatea obiectivă. A doua trăsătură a ei este căutarea unei transcendențe ultime, nu pentru a fi cunoscută, ci pentru

După : Iisus Hristos sau restaurarea omului“. Sibiu, 1943 ; p.288-308.

ca în fața ei și în raport viu cu ea omul să se realizeze în plinătatea sa.

După ce veacuri de-a rîndul filosofia a încercat să răspundă întrebărilor rațiunii, crezînd că de rezolvarea lor depinde limpezirea tainelor și problemelor lumii și după ce cîtva timp a exaltat împotriva rațiunii, impulsul vital, iraționalul, în ultima vreme vrea să asculte nu o parte sau alta din ființa omenească, ci omul în unitatea sa integrală, ca existență. Heidegger, Jaspers, Grisebach corifeii acestei filosofii vreau să descifreze ființa omului în temeliile lui; filosofia lor e o reflecție asupra categoriilor ontologice fundamentale ale ființei omenești.

Ei spun că omul ca întreg se trezește la ceea ce este el propriu, intim (zu seiner Eigentlichkeit), adică la starea de existență, care e și de cunoaștere a ceea ce este, numai cînd își dă seama de granița sa ca întreg, de ceea ce-i dincolo de sine, de transcendența sa.[19] Numai cînd omul se raportează în totalitatea sa față de acea transcendență, vine la existența sa, la trăirea proprie și intimă a sa. Cînd se raportează numai cu rațiunea la acea transcendență, rămîne într-o ființare amorțită, învîrtoșată, lipsită de rezonanță interioară.[20]

O realitate de graniță, o transcendență adevărată pentru om este numai aceea care nu poate fi absorbită în cuprinsul lui, sau dominată de el, ci rămîne cu adevărat în afară de el, ca un factor de strîmtorare, ca o opoziție față de propria sa ființă.[20 bis]

O astfel de realitate este pentru Heidegger nimicul în care ne trece moartea. Cînd ființa noastră își dă seama de faptul că întreagă e destinată morții, vine la înțelegerea a ceea ce este ea propriu-zis.[21]

Grisebach susține că moartea nu este o adevărată transcendență, fiindcă nu se poate produce între ființa noastră și ea o întîlnire ca între două realități opuse. Omul se gîndește numai la moarte cu anticipație. Moartea este punctul ultim al evoluției ființei noastre, iar gîndul la ea este o meditație dinlăuntrul nostru asupra acestui sfîrșit natural.[22] De aceea moartea nu ne ridică la starea de adevărată existență, nu ne scoate din cercul închis al eului, nu ne face să trăim în realitate și ceea ce sîntem propriu-zis.

Experienta transcendenței are loc după Grisebach numai în întîlnirea ochi în ochi cu altul, cu un tu; numai în această întîlnire eul este strîmtorat cu adevărat de o transcendență, e obligat să se decidă și să iasă din cuprinsurile iluzorii și nemărginite ale construcțiilor sale.

Jaspers vede întîlnirea cu transcendența în orice nemulțumire a eului cu obiectivările experiențelor sale. Transcendența este experiată în comuniune cu altul, se realizează cînd eul depășește obiectivarea semenului. Dar e întîlnită în orice contemplare și lucrare, cînd eul simte naufragiul tuturor rezultatelor obiectivate a ceea ce a reușit să surprindă din realitate.[23] Filosofia lui Jaspers are un suflu religios, deși teama de obiectivare și de precizare a ceea ce el consideră transcendență, îl face să evite orice fixare a experienței sale într-o doctrină religioasă.[24]

Apropierea filosofiei existențiale de creștinism se arată în faptul general că și creștinismul revendică totalitatea omului. El nu se adresează numai minții sau sentimentului, ci întregii ființe omenești. Căința, credința, viața cea nouă sînt stări și atitudini totale ale omului. Ba putem spune că tensiunea manifestată de cugetarea omenească în filosofia existențială după o transcendență, e satisfăcută de abia în creștinism.

Numai creștinismul realizează deplina existență, pentru că numai el pune totalitatea ființei omenești într-un raport cu adevărata transcendență.

Această transcendență care nu poate în nici un fel a fi făcută parte a conștiinței eului, este persoana lui Iisus Hristos.

Heidegger, Grisebach, Jaspers se străduiesc să găsească transcendența omului dar nimic din ceea ce oferă ei ca atare nu este adevărată transcendență. Moartea dacă e considerată ca trecere în neant a ființei noastre, nu e transcendență; persoana semenului nu e o transcendență statornică odată ce ea moare, sau o putem reduce la un obiect al voinței noastre. În general nu experiem în ea un dat ultim, o graniță pe care să nu o putem încăleca, o adevărată forță care ne strîmtorează în mod absolut. Prețuirea semenului ca graniță de respectat, ca transcendență, stă în raport proporțional cu credința noastră în Dumnezeu, cu obligația în care ne așează Dumnezeu față de semeni. Grisebach cere să nu aducem nici un element aprioric în întîlnirea noastră cu semenul, nici o atitudine principială mai dinainte formulată, ca să putem acționa exclusiv după necesitatea momentului de întîlnire. Dar pe ce autoritate întemeiază acest îndemn? Experiența semenului nu ni se prezintă ca un temei ultim, suficient, al unei asemenea comportări. Numai dacă aducem elementul aprioric al credinței în Dumnezeu în această întîlnire cu semenul îl vom experia și pe el ca pe o graniță.

Cda 267, coala 4

Acesta e motivul pentru care Jaspers caută o transcendență propriu-zisă, ca un temei ultim al tuturor, adică pe Dumnezeu. Însă transcendența cum o caută Jaspers ușor poate deveni o stare lăuntrică, o anumită simțire subiectivă.

Numai în împreunarea celor trei realități în care Heidegger, Grisebach, Jaspers-au crezut că au aflat transcendența producătoare de existență, se cuprinde cu adevărat.

Adică numai cînd întîlnim **absolutul într-o persoană concretă** facem experiența transcendenței. Iar pentru că noi murim, acea persoană istorică trebuie să-și arate caracterul absolut și prin aceea că ni se revelează ca stăpînă și peste regiunea de didcolo de moarte, invingînd moartea ca una ce stă pe tronul suveranității supreme. În cazul acesta moartea nu ne mai apare ca un sfîrșrt natural în neant, ci ca o poartă prin care străbatem, la o și mai evidentă întîlnire cu persoana lui Hristos, transcendența noastră. Moartea nu este prin sine o transcendență, ci prin faptul că în dosul ei ne așteaptă judecătoul nostru Iisus Hristos. Dacă Iisus nu ar fi înviat și nu s-ar fi înălțat la cer, El nu ne-ar fi nici în viața de aici transcendență și nu l-am aștepta să ne fie nici în ce de dincolo. Cînd îl știm pe Iisus viu, viața noastră de aici simte în El adevărata graniță, pe adevăratul judecător și scrutător, iar moartea nu ne mai e un sfîrșit indiferent, ci momentul de inevitabilă confruntare cu judecătorul care ne așteaptă.

Transcendența adevărată nu o experiază omul în nici unul din sistemele sale intelectuale sau creațiile sale artistice. De aceea din nici una nu se desprinde forța care să- pună în stare de înfricoșată seriozitate și responsabilitate, din nici una nu răsare pentru el adevărata cunoaștere de sine, ca existență. Cu toate creațiile sale se comportă omul în spirit de joc.

Raporturile vitale cu semenii așează pe om într-o stare de mai mare seriozitate. Dar ușor le poate coborî și pe acestea prin atitudinea egoistă față de el. Aceștia nu pot constitui o graniță adevărată în calea egoismului și un temei nezdruncinat al răspunderii.

Plinirea omului într-o viață de adevărată seriozitate și atotcunoaștere, de trăire deplină în ceea ce este propriu, vine numai din credința în Iisus Hristos, singurul în legătură cu care experiază transcendența reală. „Propovăduirea creștină afirmă nu mai puțin decît că transcendența, a cărei necuprinsibilitate și neobiectivitate (Unerfassinchkeit und Nichtgegenständlichkeit) o apără filosofii existențialiști cu atîta pasiune, e dată în persoana lui Iisus Hristos, adică în cuvîntul Scripturii.

în această persoană contingentă, în acest cuvînt concret are să se afle transcendența.“ [25] Jaspers socotește că transcendența nu se poate cuprinde într-o persoană și de aceea nu e posibilă comuniunea cu ea. Nu se poate afla transcendența într-o persoană pentru că persoana e ceva ce se referă la altceva : persoană sau lucru. Ca persoană Dumnezeu ar avea lipsă de oameni pentru comuniunea cu ei. Transcendența s-ar restrînge la o entitate concretă. [6] Pe drept îi răspunde E. Burger că sensul lui Hristos e tocmai acela că în el transcendența ni s-a făcut accesibilă de experiat intr-o unitate concretă.

Față de pasiunea filosofiei existențiale de a surprinde prin cele întîlnite, ca printr-un cifru, infinitatea, E. Burger susține că această filosofie nu reușește decît să stea la marginea transcendenței, dar nu să ajungă la o comuniune cu ea. De aceea prin ea nu se poate dobîndi o existență reală, ci se rămîne la simpla posibilitate. Numai în relație cu persoana concretă a lui Iisus Hristos se trece de la marginea transcendenței la comuniunea cu transcendența, de la tragica frămîntare în posibilitatea existenței, la realitatea existenței, de la o bănuială a realității divine la experierea ei și prin aceasta la starea de mîntuire. [8]

Filosofia susține că această raportare la un Tu, la Iisus Hristos, nu este o raportare la adevărata transcendență, deoarece nu poate fi o scufundare în infinitatea lui Dumnezeu. Infinitatea lui Dumnezeu trebuie căutată în adîncimile eului sau in direcția deducțiilor fără capăt ale rațiunii. A căuta pe Dumnezeu într-un tu, fie chiar în Hristos, pare „a mărgini infinitatea lui Dumnezeu“. E. Burger răspunde că „nu infinitatea este mai adîncă decît caracterul personal, ci caracterul personal este mai adînc decît infinitatea.“ [9] De fapt așa-zisa infinitate la care ajunge omul prin sine este un produs al persoanei sale. Iar „omul este om deplin nu în lăuntricitatea sa, ci în raportul cu tu.“ „Persoana este adevărată adîncime a ființei“. [30]

Obiecțiile amintite ale filosofiei se explică din motivul că ea consideră transcendența, pe drept cuvînt, și ca un izvor infinit pentru îmbogățirea spirituală a omului și i se pare că o persoană nu poate întruni o asemenea condiție. De fapt transcendența adevărată are nu numai rolul de-a ne face să ne pătrundem de intimitatea noastră prin calitatea ei de graniță ce ne dă un fior sfînt, ci ea este și un izvor, singurul izvor de creștere a noastră. Dar calitatea aceasta pozitivă numai o persoană o poate avea. Singură persoana, prin faptul că ne revendică, ne face să ieșim din noi, să ne depășim, să intrăm

în comuniune cu ea şi prin aceasta să încercăm o îmbogăţire adevărată. De la ea la noi se stabileşte o comunicare de existenţă, fără ca să se topească individualitatea noastră. Obiectele şi principiile nu au puterea să ne facă să ieşim din închisoarea egoistă. Persoanele omeneşti au o oarecare putere, [31] dar nu atîta cît are persoana divină. Iar neieşind din noi, neintrînd în comunicare cu valul mare al realităţii, nu ne putem îmbogăţi. Astfel cu cît revendicarea ce ne vine din afară e mai categorică, cu cît ne aflăm prin urmare în faţa unei realităţi personale mai intensive, cu atît ne putem depăşi pe noi înşine mai mult, intrînd într-un contact adevărat cu marea realitate. Transcendenţa adevărată e în acelaşi timp suprema graniţă şi izvorul nesfîrşit pentru noi, căci pe măsură ce o realitate ne e mai deplin graniţă, ne e şi izvor. Dar numai persoana are şi calitatea de graniţă ce rezistă oricărei voinţe a noastre de a o cuprinde, dar şi de izvor care ne dă putere cînd ne aflăm în comuniune cu ea. Singură persoana ne dă experienţa realităţii din afară de noi, dar ne scoate şi afară din subiectivism şi ne prilejuieşte îmbogăţirea prin contactul cu ea. Cîtă vreme faţă de obiect numai noi sîntem activi, persoana e şi ea factor care ne comunică puterile ei.

Obiectul e doar o reprezentare pasivă a mea. Iar cînd îmi rezistă, îmi descoperă o limită, dar una pe care o pot învinge, sau îndepărta indefinit pe măsură ce forţa îmi creşte. Singurătatea mea nu e destrămată nici într-un caz nici în altul. Astfel, în faţa obiectelor, ideilor, legilor, nefiind decît eu care mă afirm, înlăuntrul meu, mă pot întreba care este valoarea acestei afirmări ? Eu simt nevoia unei confirmări prin altcineva, ca să pot avea siguranţa existenţei mele reale. Subiectivitatea mea trebuie obiectivată, fără ca să piardă caracterul ei. Eu simt trebuinţa să fiu afirmat de cineva, aşa cum mă afirm eu, prin libertatea şi spontaneitatea lui, să fiu cugetat, voit, iubit, ca să nu fiu un simplu vis subiectiv. Şi e de remarcat că prin faptul că sînt afirmat de o fiinţă, care are ca mine voinţă liberă, nu pierd din caracterul meu subiectiv, ci abia atunci sporesc în experienţa intimităţii mele. Astfel prin afirmarea de către alţii, prin cugetarea, voinţa şi iubirea lor, cîştig o densitate şi o profunzime de existenţă, cum nu pot avea altfel. Numai experienţa unei persoane care ţine la mine şi la care ţin şi eu, provoacă în mine desfăşurarea tuturor strădaniilor de înălţare, perfecţionare pentru a fi vrednic de încrederea şi iubirea ei. [32]

Dar dacă persoana simplă omenească întruneşte mai mult decît orice forţă a naturii sau decît orice principiu calitatea de transcendenţă ca graniţă şi ca izvor spiritual pentru mine, Dumnezeu făcîndu-ni-Se accesibil ca transcendenţă nu poate lua o formă mai potrivită ca cea de persoană omenească. Tot ce are persoana umană ca putere tainică de confirmare şi de stimulare a existenţei mele foloseşte Dumnezeu revelîndu-Se, dar pe deasupra adaugă la această putere a persoanei umane infinitul de autoritate şi de realitate divină, însă în forma aceasta a persoanei umane creatoare de personalitate în minte. Dumnezeu, relevîndu-Se într-o persoană umană, îmi face posibilă intrarea şi persistarea într-un raport viu şi concret cu El, o experienţă veridică a unei realităţi din afară de mine, cu care comunic printr-o continuă transcendere de la mine şi peste mine şi pe care o simt ca pe limita şi autoritatea absolută a mea, dar totodată şi tocmai de aceea, ca pe sprijinul absolut şi ca pe izvorul care dă creştere şi adîncime continuă intimităţii mele.

Persoana unui om simplu, prin ea însăşi, oricît de mult are însuşirea de a ne confirma în existenţă, de a ne face să creştem, simţim că totuşi e limitată în ceea ce ne poate da. De multe ori ne întoarcem dezamăgiţi din încrederea ce i-am acordat-o, cu atît mai mult cu cît e inferioară sub raportul moral. O persoană umană în preajma căreia se experiază prezenţa sfinţeniei, atrage pe oameni cu o forţă cu care nu poate atrage nimic din splendorile sau măreţiile naturii sau ale ideilor şi ea prilejuieşte simţirea unui adevărat **mysterium tremendum**. În faţa purităţii şi neclintirii morale, amestecată cu o prezenţă divină, cu care se înfăţişează sfîntul, omul, conştient de păcătoşenia lui, încearcă un continuu fior de frică metafizică şi totuşi legătura cu el îi dă putere să se depăşească. Pentru omul care a făcut experienţele tuturor felurilor de măreţii ale naturii, ale artei, ale culturii, dar a făcut-o şi pe aceasta a contactului cu un sfînt, e atît de evidentă însuşirea sfîntului de a reprezenta o transcendenţă mult superioară tuturor celorlalte obiecte şi principii, încît nu-şi poate explica îndoielile altora în această privinţă, decît prin faptul că ei n-au trecut prin toată gama experienţelor.

Dar ceea ce se experiază în faţa unui sfînt e palidă analogie în raport cu experienţa ce a prilejuit-o persoana lui Iisus Hristos apostolilor şi de atunci tuturor celor ce cred.

Cine a făcut o dată o astfel de experienţă acela nu va mai putea afirma că nu se află nici o realitate divină în faţa lui, ci totul e un mit, o creaţie subiectivă.

Caracterul acesta de transcendență absolută a lui Iisus nu s-a experiat mai puțin după înălțarea lui la cer, ci chiar mai intensiv. Pe de altă parte, prin înălțarea la cer, Iisus pune dumnezeirea Sa în starea de comuniune cu oamenii de pretutindeni. Toți pot sta în comuniune cu Dumnezeu altel de cum ar fi putut dacă nu s-ar fi întrupat. Iisus e aproape de oameni prin omenitatea Sa, dar e aproape de toți prin dumnezeirea care este unită cu omenitatea Sa. Și nu e aproape numai ca persoană exterioară, ci și ca realitate lăuntrică prin infinitatea dumnezeirii Sale. [33]

Dar și ca realitate lăuntrică El este altceva decît produsul puterilor noastre sufletești. El iradiază acolo din obiectivitatea persoanei Sale. Realitatea aceasta în noi, dar deosebită de noi, datorită căreia puterile noastre sufletești cresc la o viață mai amplă și mai pură, se numește realitate pneumatică sau duhovnicească, spre deosebire de realitatea spirituală, care e produs al eforturilor noastre subiective. [34] Viața duhovnicească e o viață interioară, dar nu exclusiv subiectivă, ci de intimă relație între eul propriu și Iisus Hristos prin Duhul Sfînt.

Astfel întruparea Fiului lui Dumnezeu se vădește ca descoperirea deplină a lui Dumnezeu, ca împlinirea și mîntuirea noastră. Raportul de eu-Tu, în care a intrat Dumnezeu cu noi prin faptul că s-a făcut ca unul din noi, arătîndu-ne totuși că e Dumnezeu și dîndu-ne toate darurile prieteniei Sale dumnezeiești, este acela de maximă apropiere și dragoste. *

* Op. cit., p. 49-59.

SFÎNTA TREIME. STRUCTURA SUPREMEI IUBIRI

1. Implicarea Sfintei Treimi în iubirea divină

Iubirea presupune totdeauna două eu-ri care se iubesc sau un eu care iubește și un altul care primește iubirea, sau de care cel ce iubește știe că e conștient de iubirea lui. Și aceasta într-o reciprocitate. Dar în același timp iubirea unește cele două eu-ri în proporție cu iubirea dintre ele, fără ca să le confunde, căci aceasta ar pune capăt iubirii. Deci iubirea desăvîrșită unește paradoxal aceste două lucruri : mai multe eu-ri care se iubesc, rămînînd neconfundate, și o unitate maximă între ele. Fără existența unei iubiri desăvîrșite și veșnice nu se poate explica iubirea din lume și nu se vede nici scopul lumii. Iubirea din lume presupune ca origine și scop iubirea eternă și desăvîrșită între mai multe persoane divine. Iubirea aceasta nu produce persoanele divine, cum se afirmă în teologia catolică, ci Le presupune. Altfel s-ar concepe o iubire impersonală producînd și destrămînd persoanele umane. Persoanele divine se mențin desăvîrșite din eternitate, căci iubirea lor e iubirea desăvîrșită, care nu poate spori comuniunea dintre Ele. În acest caz, s-ar fi pornit de la extrema despărțire, de la neiubire. Iubirea presupune o ființă comună în trei persoane, cum spune învățătura creștină.

Iubirea reciprocă între oameni implică și ea mai multe persoane capabile de iubire, în baza unei ființe a lor în oarecare măsură comu[illegible]. Dar această iubire nedesăvîrșită între noi presupune iubirea desăvîrșită între Persoanele divine cu o ființă comună. Iubirea noastră se explică din crearea noastră după chipul Sfintei Treimi, originea iubirii noastre.

Noi știm din Revelația supranaturală că Dumnezeu este esență subzistînd în trei Persoane. Dar așa ceva nu există în

ordinea creată și chiar dacă ar exista, ea ar fi cu totul deosebită de subzistența tripersonală a esenței infinite și necreate. Prin aceasta, chiar exprimată în felul acesta, ea rămîne un mister. De aceea nu trebuie să ne închipuim că am înțeles complet realitatea Treimii, rămînînd la un sens lumesc al Ei. Ea devine în acest caz un idol, oprind mișcarea spiritului nostru spre misterul plenitudinii vieții mai presus de înțelegere. Dar nici nu trebuie să renunțăm la această exprimare, ca și cînd ea n-ar spune nimic real referitor la Dumnezeu. În acest caz, fie că ne-am îneca în indefinitul care nu ne dă certitudine despre nimic, deci nici certitudinea vieții eterne prin comuniunea cu realitatea personală divină, fie că am rămîne cu formula unui Dumnezeu impersonal sau monopersonal, care nu are în Sine duhul comuniunii și deci n-ar fi apt și dispus la o comuniune cu persoanele create.

Numai un Dumnezeu care e Tată și Fiu explică toată paternitatea și filiația pămîntească, spune Dionisie Areopagitul, dezvoltînd o afirmație a Sfîntului Pavel (*Ef.* 3,15). Căldura relațiilor diferențiale umane provine din existența unui Dumnezeu care nu e străin de afecțiunea unor astfel de relații. Iar aceste relații se înduhovnicesc de la Dumnezeu prin Duhul Sfînt. De aceea pe de altă parte, relațiile persoanelor divine sînt incomparabil mai presus de relațiile paterne și filiale umane, cum e și Duhul care le desăvîrșește. Dionisie Areopagitul zice: „Toată puterea lucrării noastre înțelegătoare merge pînă aici, adică pînă la înțelegerea faptului că toată paternitatea și filiația ni s-a dăruit din originea paternității și din originea filiației mai presus de toate și această paternitate și filiație se înfăptuiește în mod duhovnicesc, adică netrupește, nematerial, spiritual. Duhul ca sursă dumnezeiască fiind mai presus de orice nematerialitate și îndumnezeire posibilă, cum e și Tatăl și Fiul mai presus de toată paternitatea și toată filiația.“ [35]

Formula dogmatică a dumnezeirii unice în ființă și întreite în Persoane este, ca orice formulă dogmatică, mărturisirea credinței într-o realitate care ne mîntuiește și deci ne dă un minim pentru înțelegere, dat fiind abisalul infinit al dumnezeirii. Ea delimitează învățătura creștină despre Dumnezeu față de alte învățături numai în sensul că această dumnezeire mîntuitoare, ca bază a comuniunii iubitoare cu noi în eternitate. Dar ea cuprinde prin atîta cît ne dă cadrul adevăratei infinități și ne deschide perspectiva participării personale la ea în veci. Căci în comunitatea perfectă și veșnică a celor trei Persoane, în care subzistă supraesența unică a dumnezeirii, e dată

infinitatea și desăvîrșirea vieții iubitoare a Treimii și a fiecărei Persoane. Și ca atare prin Ea numai ne este asigurată comuniunea noastră eternă cu viața infinită a lui Dumnezeu și comuniunea neconfundată între noi, părtași ai acestei infinități. Prin aceasta ea ne asigură persistența și desăvîrșirea noastră ca persoană în veci. Fiindu-ne în același timp revelată și mai presus de orice înțelegere, ea constituie baza, rezerva infinită, puterea și modelul pentru comuniunea noastră progresivă eternă, dar în același timp ne îndeamnă la o continuă gîndire și creștere spirituală, ajutîndu-ne să depășim continuu orice treaptă atinsă a comuniunii noastre personale, cu Dumnezeu și între noi, și să facem eforturi pentru o înțelegere tot mai aprofundată a misterului comuniunii supreme.

De aceea Dionisie Areopagitul afirmă, tot așa de puternic, certitudinea deosebirii ireductibile a celor trei Persoane divine în unitatea ființei, cît și caracterul acesteia, de mister inaccesibil înțelegerii noastre.

„Cele comune ale întregii dumnezeiri sînt, cum am arătat... suprabunătatea, supraesența, supraviața, supraînțelepciunea și toate ale negației prin depășire... Iar cele distincte, numele și calitatea mai presus de esență ale Tatălui, ale Fiului și ale Sfîntului Duh, care nu admit nici o schimbare între ele și nici o confuzie.“ [36]

Ținîndu-ne în cadrul acestor două indicații patristice esențiale, în expunerea ce urmează ne vom abține de la orice explicare a nașterii Fiului și a purcederii Duhului Sfînt, adică ale felului cum există cele trei Persoane, mulțumindu-ne să punem în relief numai unitatea de ființă și de iubire a Lor. Vrem să evităm astfel explicațiile psihologiste ale teologiei catolice, care a recurs la ele numai din voința de a căuta argumente omenești pentru **Filioque,** doctrina purcederii Sfîntului Duh și de la Fiul.

2. Sfînta Treime, baza mîntuirii noastre

Mîntuirea și îndumnezeirea ca operă de ridicare a oamenilor care cred în comuniunea intimă cu Dumnezeu, nu e decît extinderea relațiilor afectuoase dintre persoanele divine la crea-

Se face referire la întregul capitol ce poate fi urmărit în *„Teologia dogmatica ortodoxă“*.

turile conștiente. De aceea Treimea Se revelează în mod esențial în opera mîntuirii și de aceea Treimea e baza mîntuirii. Numai existînd un Dumnezeu întreit, Una din Persoanele dumnezeiești — și anume Cea care Se află într-o relație de Fiu față de Alta și poate rămîne în această relație afectuoasă de Fiu și ca om — Se întrupează, punînd pe toți frații Săi întru umanitate în această relație de fii față de Tatăl ceresc, sau pe Tatăl Său în relație de Părinte cu toți oamenii. Sfîntul Ioan Damaschin spune: „Întruparea e modul unei a doua subzistențe, acomodată numai Fiului cel Unul Născut și Cuvîntului, ca să rămînă neschimbată proprietatea personală.“ [37] sau ca să rămînă și ca om în relație de Fiu, cu Tatăl.

Sfîntul Grigorie de Nazians zice: Împăcați-vă cu Dumnezeu (2 *Cor.* 5,20) și Duhul nu-L stingeți (1 *Tes.* 5, 19); mai bine zis, Hristos să Se împace cu voi și Duhul să vă lumineze. Iar dacă voi persistați în vraibă, noi ne păstrăm Treimea și vom fi mîntuiți de Treime.“

Prin Fiul întrupat intrăm în comuniune filială cu Tatăl, iar prin Duhul ne rugăm Tatălui, sau vorbim cu El ca niște fii. Căci Duhul Se unește cu noi în rugăciune. „Duhul este cel în Care ne rugăm și prin Care ne rugăm“. „Iar aceasta nu înseamnă nimic altceva decît că Același Își aduce Lui însuși rugăciunea și închinarea.“ [9] Dar această rugăciune ce o aduce Duhul, în noi, Lui însuși o aduce în numele nostru, iar în ea sîntem antrenați și noi. El Se identifică prin har cu noi, ca noi să ne identificăm prin har cu El. Duhul elimină prin har distanța între eu-l nostru și eu-l Lui, creînd prin har între noi și Tatăl aceeași relație pe care El o are după ființă cu Tatăl și cu Fiul. Dacă în Fiul întrupat am devenit fii prin har, în Duhul dobîndim conștiința și îndrăznirea de fii.

Fiul, întrupîndu-Se, Își mărturisește și ca om dragostea de Fiu față de Tatăl, dar o dragoste ascultătoare, sau Îl revelează oamenilor pe Tatăl, ca aceștia să-L iubească întocmai ca pe Tatăl. Totodată Tatăl mărturisește Fiului, în calitatea acestuia de Fiu întrupat, și prin El și nouă, iubirea Sa de Tată. Iar Duhul Sfînt spiritualizează umanitatea asumată de Fiul, îndumnezeind-o sau făcînd-o aptă de participarea la iubirea Ipostasului divin al Fiului față de Tatăl Lui. Revelarea Treimii, prileiuită de întruparea și activitatea pe pămînt a Fiului, nu e decît o atragere a noastră după har, sau prin Duhul Sfînt în relație Filială a Fiului cu Tatăl. Actele de revelare ale Treimii sînt acte mîntuitoare și îndumnezeitoare, sînt acte de ridicare a noastră în comuniunea cu persoanele Sfintei Treimii. De aceea sfinții părinți iau toate dovezile pentru Sfînta Treime din opera de mîntuire realizată în Hristos.

Un dumnezeu monopersonal nu ar avea în Sine iubirea sau comuniunea eternă, în care să voiască să ne introducă și pe noi. El sau nu s-ar întrupa, ci ne-ar trimite o învățătură cum să trăim în mod drept, sau, dacă s-ar întrupa nu s-ar așeza ca om într-o relație cu Dumnezeu ca și cu o persoană deosebită ci și-ar da și ca om conștiința că e suprema realitate; iar conștiința aceasta sau ar da-o tuturor oamenilor, sau s-ar înfățișa pe Sine și în calitate de om ca lipsit de smerenia omului în relația cu Dumnezeu, ca și cu unul care nu e ipostasul propriu, ci un ipostas deosebit. Dar în Hristos sîntem mîntuiți, întrucît în El avem relația dreaptă și intimă cu Dumnezeu. În Hristos sîntem mîntuiți întrucît în El și din El avem toată înălțimea și toată smerenia, toată căldura comuniunii și păstrarea veșnică a fiecărei persoane. Hristos e Fiul egal în ființă cu Tatăl, dar într-o relație de Fiu față de Tatăl și în același timp, Omul care Se roagă și se jertfește Tatălui pentru frații Săi întru umanitate, învățîndu-i și pe ei să se roage și să se jertfească.

Un dumnezeu întrupat care n-ar fi Fiul unui Tată nu s-ar menține ca persoană prin relația față de altă persoană egală cu ea. Umanitatea asumată față de El s-ar scufunda în El ca într-un abis impersonal, neparticipînd la iubirea Fiului față de Tatăl.

3. Ființă și Persoane în Sfînta Treime

Existența Persoanelor divine e dedusă din bunătatea lui Dumnezeu. Dar bunătatea e socotită de Dogmaticile de școală ca o însușire a ființei divine. Sfinții părinți gîndesc mai complex. Ei nu cugetă ființa separat de Persoană. Bunătatea ființei se arată în relația dintre Persoane. Desigur, ei nu confundă prin aceasta Persoanele, pentru că nașterea e o proprietate incomunicabilă a Tatălui. Dar în actul nașterii se manifestă în același timp, într-un anumit fel personal, însușirea ființei divine de a fi bună. Fiecare Persoană manifestă însușirile comune ale ființei din poziția Sa proprie.

Plenitudinea existenței, proprie ființei divine, plenitudine de care ține și bucuria și fericirea deplină care nu poate avea

decît forma de subiectivitate pură, nu poate fi trăită de un singur eu. Bucuria de unul singur nu e bucurie deplină, deci nici o plenitudine de existență. Iar bucuria de existența comunicată de un eu altui eu, trebuie să fie în cel ce o primește tot așa de deplină ca și în cel ce o dăruiește. Deci și plenitudinea de existență. Dar aceasta înseamnă dăruirea deplină a unui eu altui eu, nu numai o dăruire a ceva de sine, sau din bunurile sale. Ea trebuie să fie corelație de dăruire și de primire totală între două eu-ri, pentru a realiza un fel de cuprindere reciprocă a eu-rilor, care pe de altă parte rămîn distincte în această cuprindere. În iubirea deplină persoanele nu se dăruiesc și nu se acceptă numai reciproc, ci se și afirmă reciproc și personal, se pun în existență prin dăruire și primire. Iubirea divină este atoteficientă. Tatăl pune pe Fiu din veci în existență, prin dăruirea integrală a Sa, iar Fiul afirmă pe Tatăl din veci continuu ca Tată, prin faptul că Se acceptă ca pus în existență de Tatăl, prin faptul că Se dăruiește Tatălui ca Fiu. Afirmîndu-se reciproc în existență în distincția lor, prin iubirea perfectă actele prin care se săvîrșesc acestea sînt acte din veci și au un caracter de acte cu totul personale, deși sînt acte în care Persoanele divine sînt împreună active.

Dacă iubirea ține ființial de Dumnezeu, atunci și raportarea reciprocă în care se manifestă iubirea Lor trebuie să aibă o bază ființială, deși pozițiile pe care le ocupă Persoanele în această raportare sînt neschimbate între Ele. În Dumnezeu trebuie să fie Tată și Fiu și Duh Sfînt. Dar Persoanele nu-și schimbă aceste poziții între Ele. Pe de altă parte, ființa fiind una și fiind iubirea desăvîrșită, raportarea e ca de la egal la egal, nu ca de la superior la inferior, nici ca între străini. Dacă Dumnezeu ar trebui să Se raporteze la ceva străin de Sine, ar însemna că are lipsă de ceva deosebit de Sine. Raportarea lui Dumnezeu trebuie să aibă loc în El însuși, dar totuși între eu-ri deosebite, pentru ca raportarea și deci iubirea să fie reală. [40]

Ca să menținem definiția iubirii ca act divin ființial și în același timp definiția acestui act ca relație, iar ființa divină ca una, e necesar să vedem ființa divină simultan ca unitate-relație, ca relație în sînul unității. Or, Sfînta Treime e mai presus de deosebirea între unitate și relație, așa cum le înțelegem noi. Raportarea reciprocă este act, iar actul acesta este ființial în Dumnezeu și în același timp indică o distincție a Celor ce se raportează Unul la Altul. Raportarea este comună în Dumnezeu, deși fiecare Persoană are altă poziție în acest act comun al raportării: „S biectul adevărat este o raportare a Celor Trei, dar o raportare care apare ca esență, o raportare esențială.“ [41]

4. Treimea Persoanelor, condiție a deplinului Lor caracter personal și a comuniunii depline

Nu există un lucru total despărțit de altele și nici o unitate fără o distincție în ea. În consecință toate numerele sînt în același timp o unitate și orice unitate e în același timp un număr; și orice unu e și multiplu și orice multiplu e și unu. Și una și alta sînt relative. Realitatea e dincolo de unu și de multiplu.

Caracterul acesta îl are în mod eminent Dumnezeu. El e în mod eminent Unu și Trei, sau mai bine zis dincolo de modul cum e la noi unu și trei. Cele trei Subiecte sînt atît de interioare în unitatea lor de ființă nedispersată, că nu pot fi în nici un fel despărțite, ca să poată fi numărate ca trei entități cu o oarecare discontinuitate între ele. Sfîntul Vasile spune: „Noi nu socotim prin compunere, plecînd de la unu la multiplu prin adaos, spunînd unu, doi, trei, sau primul, al doilea, al treilea. „Căci Eu sînt Dumnezeu primul și Eu după aceea“ (*Is.* 44,6). Un al doilea Dumnezeu n-am auzit nici azi. Căci închinîndu-ne lui Dumnezeu din Dumnezeu, mărturisim și proprietatea deosebită a Ipostasurilor și monarhia, nerupînd pe Dumnezeu într-o mulțime despărțită.“ [42]

Dar numărul care reprezintă prin excelență distincția în unitate, sau unitatea explicită, este trei. Doi nu ne spune ce se cuprinde propriu zis în unitate. Aceasta se observă propriu zis în planul subiectelor, unde se arată adevărata semnificație a distincției în unitate, sau a unității în cele distincte și restul acestei constituții paradoxale a realității.

În subiect unic în sens absolut ar fi lipsit de bucuria și deci de sensul existenței. El s-ar îndoi chiar de existența lui. Existența lui s-ar amesteca cu visul. După învățătura noastră, un subiect și un obiect, sau o lume de obiecte în fața lui, menține subiectul în aceeași singurătate lipsită de bucurie și de un sens al existenței. „Ce folos de ar dobîndi omul lumea toată, iar sufletul și-l va pierde?“ (Mt. 10,26). Un subiect și

un obiect nu sînt o doime, căci obiectul nu scoate subiectul din incertitudinea existenței.

Două subiecte realizează prin comuniunea lor o oarecare consistență și o bucurie și un sens al existenței.

Dar nici această doime reală, care e în același timp o unitate dialogică, bazată pe unitatea de ființă, nu e suficientă. Comuniunea în doi este și ea limitare din două puncte de vedere. Mai întîi comuniunea în doi nu deschide întregul orizont implicat în existență. Cei doi nu numai se deschid unul altuia, ci se și închid. Celălalt devine nu numai o fereastră, ci și un zid pentru mine. Cei doi nu pot trăi numai din ei doi. Ei trebuie să aibă conștiința unui orizont care se întinde dincolo de ei, dar în legătura cu amîndoi. Iar acest orizont nu poate fi constituit de un obiect sau de o lume de obiecte. Aceasta nu-i scoate din monotonia unei vederi restrînse, sau a unei singurătăți în doi. Numai al treilea subiect îi scoate din neîntrerupta lor singurătate în doi, numai un al treilea subiect care poate fi și el partener de comuniune și nu stă pasiv în fața lor, ca obiectul.

Dacă eu-ul fără nici o relație poate fi repezentat ca un punct, iar relația între două subiecte, ca o linie ce leagă un punct cu altul, relația lor cu al treilea poate fi reprezentată ca o suprafață, care cuprinde în interiorul ei totul, mai precis ca un triunghi. Intenționalitatea aceasta e realizată în comuniunea treimică divină.

Orizontul limitat al unei comuniuni exclusive între două persoane este legat de o iubire cu obiectiv limitat. Din acest motiv, dacă o asemenea comuniune nu mulțumește nici pe oameni, cu atît mai mult mulțumește pe Dumnezeu. Deși Tatăl și Fiul Se dăruiesc Unul Altuia în întregime în iubirea Lor, din această iubire trebuie îndepărtat orice înțeles al unui egoism în doi, care contrazice infinitatea divină. [43] Aceasta face tot ce e în afară, sau ține orice e deosebit de ei doi într-un veșnic nimic sau cel mult la un nivel de veșnică inferioritate. Dar o asemenea iubire exclusivă față de altul implică în ea totodată o frică, o incertitudine, o gelozie. [44] Al treilea e proba de foc a adevăratei iubiri în doi.

Numai prin cel de al treilea, iubirea celor doi se dovedește generoasă, capabilă să se întindă la subiecte din afara lor. Exclusivismul între doi face imposibil actul revărsării generoase peste zidul închisorii în doi.

În acest sens numele Duhului Sfînt este asociat atît de mult cu iubirea, întrucît el este semnul iubirii depline în Dumnezeu. Numai al treilea implică eliberarea deplină a iuiirii, de egoism. Prin Duhul Sfînt iubirea Treimii se dovedește cu adevărat sfîntă. Numai pentru că este un al treilea, cei doi pot deveni simultan unul, nu numai prin reciprocitatea iubirii dintre ei, ci și prin uitarea comună a ambilor în fața celui de al treilea. Numai existența unui al treilea în Dumnezeu explică crearea unei lumi numeroase de eu-ri și ridicarea lor la nivelul de parteneri îndumnezeiți ai Tatălui și ai Fiului în iubire, prin Duhul Sfînt, egal cu Ei. De aceea numai prin Duhul Sfînt se răspîndește iubirea divină în afară. Nu degeaba eurile create sînt înfățișate și ridicate la nivelul de parteneri ai dialogului cu Tatăl și cu Fiul prin Duhul Sfînt. Duhul Sfînt reprezintă putința întinderii iubirii dintre Tatăl și Fiul la alte subiecte și în același timp dreptul unui al treilea la dialogul iubitor al celor doi, drept cu care El investește subiectele create.*

* *Din „Teologia dogmatică ortodoxă"*, vol. I, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române, București, 1978, p. 282-287, 296-298, 306-309.

BUNĂTATEA ȘI IUBIREA LUI DUMNEZEU ȘI PARTICIPAREA NOASTRĂ LA ELE

Dionisie Areopagitul socotește că cea mai proprie numire ce se cuvine subzistenței divine, care o și deosebește de toate, este aceea de bunătate, sau de bunătate suprabună. De aceea chiar prin existența sau supraexistența ei, ea extinde binele, ca bine esențial (τῷ εἶναι ἀγαθόν, τὸ οὐσιῶδες ἀγαθὸν), la toate existențele, așa cum soarele luminează toate nu în baza unei hotărîri, ci prin însăși existența lui. Prin razele bunătății Soarelui supraexistent sînt toate: esențe, puteri, lucrări, de la cele mai înalte și spirituale, la cele mai de jos și materiale. Prin razele acestei bunătăți se mențin toate într-o unitate și progresează în bine.[45] Binele suprabun dă existența și forma tuturor. În El e ceea ce e mai presus de esență, de viață și de înțelepciune, sau de minte. Chiar ceea ce nu e încă bine, sau nu e deplin, tinde spre bine și se străduiește să ajungă să fie și el în bine, mai presus de ființă.[46]

Din toată concepția lui Dionisie despre deosebirea între supraexistența dumnezeiască și existențele ce-și au originea în ea, se vede că el nu socotește că existența de toate gradele se extinde ca un bine din dumnezeirea supraexistentă printr-o emanație în sensul neoplatonic panteist, ci în sensul că Dumnezeirea procedează la actul creației datorită bunătății supraexistente și în sensul că această creație nu poate fi decît bună, odată ce și Dumnezeirea este bună prin însăși existența sau supraexistența ei. Dionisie o spune aceasta și într-un mod mai direct, cînd declară că Dumnezeu „iese din Sine prin proniile Sale față de toate."[46 bis] Dar proniile sînt acte voite.

Dionisie vorbește de mișcarea prin care Dumnezeu iese afară din Sine, după ce toate sînt aduse la existență. Atunci El e atras oarecum de ale Sale, sau Dumnezeu cel neieșit din Sine, e atras de prezența Lui ieșită din Sine, aflată în creaturi.

Dionisie Areopagitul nu face deosebirea între bunătate, iubire (agape) și eros. „Acest bine e lăudat de sfinții cuvîntători de Dumnezeu și ca frumos și ca frumusețe, și ca iubire și iubit".[47] „Mie mi se pare că cuvîntătorii de Dumnezeu socotesc că iubirea și erosul exprimă în comun același lucru."[48] „Cei ce ascultă în chip drept cele dumnezeiești consideră că sfinții cuvîntători de Dumnezeu acordă același înțeles numirii de iubire și de eros, potrivit revelațiilor dumnezeiești. Acest nume indică puterea care unifică și leagă și conservă frumos și bine, preexistînd în frumos și bine și răspîndindu-se din frumos și bine."[49]

Forța unificatoare a binelui, sau a iubirii, sau a erosului, stă în faptul că erosul dumnezeiesc este extatic, „nelăsînd pe cei ce se iubesc să fie ai lor, ci ai celor iubiți."[50] Pornirea aceasta, fie că e numită bine, fie agape, fie eros, îndeamnă nu numai făptura spre Dumnezeu, ci și pe Dumnezeu spre făptură. Propriu zis, îndeamnă întîi și mai mult pe Dumnezeu spre făptură. Textele lui Dionisie în acest sens sînt atît de clare, că nu dau nici un temei interpretării protestante, că prin eros numai făptura e atrasă spre Dumezeu și deci mîntuirea ar fi o operă naturală a făpturii. Făptura tinde și ea spre Dumnezeu numai pentru că își are originea în Dumnezeu, Care a sădit în ea această pornire. Dar întrucît păcatul a slăbit-o, era necesar ca ea să fie refăcută de harul erosului sau al iubirii dumnezeiești. Prin eros se exprimă deci aceeași coborîre a lui Dumnezeu la creaturi, care se exprimă și prin iubire (agape).

Iubirea dumnezeiască e deci mișcarea lui Dumnezeu spre făpturi, spre unirea cu ele. Dar ca să fie mișcare spre cineva, trebuie ca să existe o astfel de mișcare eternă în Dumnezeu. Dacă în general erosul înseamnă mișcarea plină de dor din două părți, el nu poate exista acolo unde numai din părți e persoană, iar cealaltă e obiect pasiv al doririi și iubirii.

Aceasta înseamnă că în Dumnezeu e o comunitate de persoane între care se manifestă iubirea. Iubirea în Dumnezeu ar implica și ea o mișcare de la o persoană la cealaltă. Dar întrucît în Dumnezeu nu e o mișcare pentru depășirea unui grad de iubire spre un grad mai intens și deci spre depășirea unei distanțe ce mai există între persoanele divine, sau apare o mai deplină unire între Ele, mișcarea iubirii în Dumnezeu e unită în mod paradoxal cu nemișcarea. O spune aceasta însuși Dionisie Areopagitul, declarînd că Dumnezeu e mai presus nu numai de mișcare, ci și de nemișcare;[51] cum o va spune și Sfîntul Maxim, comentatorul lui, și anume că Dumnezeu nu trebuie

C. d-a 267, coala 5

să fie gîndit în nemișcarea pe care o cunoaștem, sau ne-o putem închipui noi. El precizează: „Apoi, Dumnezeu nici nu se mișcă propriu-zis întru totul, nici nu stă întru totul, căci acest lucru e propriu celor care sînt mărginite după fire și au un început al existenței..., pentru faptul că — după fire — este mai presus de orice mișcare și stabilitate."[52]

Dar încă Sfîntul Grigorie de Nyssa spusese: „Căci acesta este paradoxul suprem între toate: cum pot fi mișcarea și odihna același lucru?"[53] Fiecare persoană divină iese din Sine în mod total la Celelalte sau Le are în Sine pe Celelalte. Fiind în aceeași mișcare integrală, se poate spune că sînt nimișcate. Dar întrucît Ele nu Se confundă, aubirea e totuși o ieșire, deci o mișcare de la Una la Alta. E o persistență în aceeași ieșire, aflată permanent la capătul doririi ei, la celelalte Persoane.

În această ieșire reciprocă totală și de aceea stabilă a Persoanelor dumnezeiești e dată posibilitatea mișcării Lor comune spre făpturile personale, realizîndu-se iubirea ca ieșire a Fiecăreia la Cealaltă. Dumnezeu dorește să ajungă la persoana creată, sau la unirea Lui cu ea, nu numai prin extazul Lui spre ea, ci și prin extazul ei spre El. Deși făptura prin ființa ei este în El, prin iubirea ei insuficientă ea este încă la o depărtare de El, și, de aceea, El face o chenoză coborîndu-Se spre ea și acceptînd ca ea să se afle la o anumită distanță de El, la a cărei micșorare să contribuie și ea prin voia ei. Căci pentru a realiza o iubire și cu ființa creată, Dumnezeu a adus la existență nu numai o lume de obiecte, ci și o lume de subiecte, care sînt față de El la o distanța pe care o pot mări sau micșora.

Dumnezeu vrea să depășească intervalul (diastaza) dintre El și aceste persoane nu numai prin mișcarea Sa, ci și prin mișcarea lor liberă spre El. Căci atîta timp cît creatura manifestă o voie neconcordată cu voia Lui, rămîne distanța între El ea.[54] Mișcîndu-se spre Dumnezeu, creatura își pune de acord voia cu firea ei, în care Dumnezeu a sădit dorința iubirii față de El și puterea de a se mișca spre El. Dar aceasta e o fire căreia Dumnezeu i-a redat „puterea" ei originală, nepătată, sau „puterea iubirii, prin care poate realiza unirea cu Dumnezeu și cu semenii, întrucît se opune iubirii de sine."[55]

Astfel, pe de o parte Dumnezeu pune puterea Sa în mișcare în relație cu făpturile, pe de alta, ne insuflă prin această mișcare a iubirii Sale față de ele, iubirea lor față de El, după ce prin creație le-a dat această capacitate, iar prin harul lui

Hristos a restabilit-o. Dumnezeu aducîndu-le la existență și înzestrîndu-le cu atîtea daruri, între care și al cunoașterii, Se vădește în fața lor vrednic de iubit, iar aceasta este încă o formă prin care le pune în mișcare de iubire față de El. Totuși, această mișcare slăbind prin păcat, era nevoie de noi ieșiri ale lui Dumnezeu la ele, ca să restabilească mișcarea spre El. Propriu zis este greu de separat între crearea iubirii în ele prin faptul că le apare vrednic de iubit prin darurile ce li se dă prin actul creației între lucrarea providenței și a refacerii puterilor lor și între noua și permanenta Sa ieșire iubitoare la ele în Hristos. Toate aceste trei feluri de ieșire sînt manifestări ale iubirii Sale față de făpturi, dar în același timp, acțiuni prin care Se face vrednic de iubit de ele și deci acțiuni care produc iubirea lor față de El.

„Din iubirea lui Dumnezeu față de făpturi răsare iubirea lor față de El și deci iubirea lor față de El nu poate fi despărțită de iubirea Lui față de ele. De aceea sfinții părinți nu fac o deosebire între ele. Iubirea făpturilor față de Dumnezeu este darul lui Dumnezeu, produs de iubirea lui Dumnezeu față de ele care se întoarce cu rodul iubirii lor spre Dumnezeu. Iubirea prin care ele însele se mișcă spre El este iubirea cu care Dumnezeu le mișcă spre El.

Două persoane care se iubesc nu știu ce are în această iubire fiecare de la sine și ce este de la celălalt. Dacă cealaltă n-ar iubi-o, n-ar avea nici ea puterea să o iubească; și dacă ea n-ar iubi-o, n-ar avea nici cealaltă puterea să o iubească. Fiecare o face pe cealaltă aptă să o iubească prin iubirea ei și în același timp printr-o atracție ce exercită asupra aceleia. Dar însăși atracția exercitată asupra aceleia provine din iubirea ei față de aceea.

Dar ce voiesc cuvîntătorii de Dumnezeu, numindu-L pe El cînd eros și iubire, cînd îndrăgit și iubit? Prima îl are pe El cauzator, producător și născător. A doua este El însuși. Prin prima se mișcă, prin a doua mișcă. Iubirea se produce și se mișcă pe ea însăși, dar și în favorul ei însăși. Astfel îl numesc iubit și îndrăgit, ca frumos și bun; iar eros și iubire, ca putere mișcătoare și aducătoare spre Sine, singurul frumos și bun prin Sine, ca o manifestare a Sa prin Sine."

Însă și în această ieșire, El iese printr-o putere, care totuși rămîne neieșită din Sine. „Am îndrăznit să spun de dragul adevărului și aceasta, că Însuși cauzatorul tuturor iese din Sine, pentru supraabundenta bunătății Sale iubitoare (δι᾽ ὑπερβολὴν τῆς ἀγαθότητος) prin proniile Sale față de toate cele

ce sînt, şi e fermecat oarecum de bunătate, de iubire şi de eros, şi din starea Sa ridicată peste toate Se coboară spre cea aflată în toate printr-o putere extatică suprafiinţială care nu iese din Sine."[56]

Cea mai deplină ieşire iubitoare de făpturi a făcut-o Dumnezeu prin întruparea Fiului Său, Care a asumat natura umană. Dar în acelaşi timp Fiul a umplut natura umană de iubirea Sa divină faţă de Tatăl. Duhul Sfînt ne uneşte prin iubire cu Dumnezeu şi între noi, făcîndu-Se purtătorul iubirii de la Dumnezeu la noi şi de la noi la Dumnezeu şi între noi înşine, aşa cum e Fiul Său cel întrupat. El ne mişcă din interior prin iubirea Sa pe care o are de la Tatăl, aducîndu-ne iubirea Tatălui şi iubirea dintre El şi Tatăl, şi în acelaşi timp sădindu-ne şi nouă iubirea Sa faţă de Tatăl şi faţă de toţi oamenii.

În viaţa pămîntească sîntem pe drum spre iubirea desăvîrşită de Dumnezeu şi de semeni. La iubirea şi la unirea desăvîrşită cu Dumnezeu şi cu semenii vom ajunge în viaţa viitoare dacă ne vom strădui în viaţa de aici. Creaţiunea se află pe drumul iubirii, primindu-şi puterea din iubirea treimică şi înaintînd spre desăvîrşirea ei în unirea cu Sfînta Treime şi cu toţi oamenii.*

* Din *„Teologia dogmatică ortodoxă"* ed. cit., p. 276-281.

NEVOIA OMULUI, CA PERSOANĂ, DE ALTE PERSOANE OMENEŞTI ŞI PRIN ELE DE DUMNEZEU CA PERSOANĂ

S-a vorbit într-un capitol anterior* despre răspunderea mea faţă de ceilalţi. Dar în răspunderea aceasta e implicată necesitatea lor pentru mine, e implicată nevoia lor de mine şi a mea de ei. Fiecare simte puterea solicitării altuia şi nevoia de a solicita pe alţii. E ceea ce pune în evidenţă valoarea fiecăruia pentru celălalt, dar şi puterea ce o are fiecare de la acela. S-a văzut că fără răspunsul la solicitarea altora nu poate fi cineva om cu adevărat. Dar eu îi trăiesc pe alţii nu numai ca pe cei pentru care sînt răspunzător, ci şi ca pe cei ce mă susţin în existenţă, nu numai prin răspunsul lor la solicitările mele, ci chiar prin importanţa ce mi-o acordă prin solicitările lor. Iar ei, la rîndul lor, mă trăiesc pe mine la fel de necesar lor în ambele roluri. Sînt adus la existenţă prin alţii, alţii mă îngrijesc în anii copilăriei, alţii mă ajută după aceea. Iar în ajutorarea lor de către mine găsesc un rost şi o bucurie a existenţei mele şi mă dezvolt eu însumi spiritual. Eu îi ajut şi ei mă ajută; mă ajută chiar făcîndu-mă să-i ajut şi îi ajut chiar ajutîndu-mă ei. Şi ne ajutăm unii pe alţii nu numai cu fapte, ci şi prin cuvînt. Ei îmi dau conţinutul spiritual al vieţii, mă încurajează în greutăţi, mă mîngîie în întristări, îmi arată mila împreună suferitoare în durerile mele, îmi produc bucurii, îmi sporesc bucuria pe care o am din oarecare pricină, participînd la ea. Dar şi ei găsesc o bucurie în aceasta. Altul e tăria mea, sprijinitorul meu. Dar acestea sînt şi eu pentru alţii. Există o legătură misterioasă între om şi om. Cum se explică această tărie ce o simt venindu-mi mie de la el, fie el cît de slab în putere, şi o simte el venindu-i de la mine, chiar de aş fi la fel de slab în putere?

* În *„Chipul nemuritor al lui Dumnezeu"* ed. cit.

În *Geneză,* Dumnezeu motivează după aducerea la existență a lui Adam, aducerea la existență a celui de al doilea, a Evei, cu temeiul că „nu este bine să fie omul singur."

Prin acest cuvînt s-a indicat în primul rînd necesitatea bărbatului de femeie și viceversa. Aceasta a arătat-o și Hristos cu prilejul participării la nunta din Cana Galileei. Legătura între ei este importantă pentru că din unirea lor rezultă aducerea altor oameni la existență. Iar unirea prin care se aduce la existență alt om nu este numai trupească, căci trupul nu e despărțit de suflet. Deci există o legătură deosebită între un bărbat și o femeie, pentru a dezvolta în ei o unitate de cuget și simțiri, care să dea nu numai naștere unui alt om, ci să dea copilului o creștere unitară. Dar, în afară de aceasta, ei se ajută unul pe altul, aducînd fiecare ceea ce îi este propriu. Fiecare se depășește în ceea ce e trupesc în unirea cu celălalt, dar ei se depășesc nu numai avînd în vedere copilul adus prin ei la existență, ci și împlinind o răspundere accentuată a unuia față de celălalt. Legătura permanentă între un bărbat și o femeie scoate în relief o responsabilitate specială între ei, dar și o responsabilitate unită a lor față de copii și față de Dumnezeu. Prin aceasta familia devine o școală de deprindere a omului în responsabilitatea lui față de alții și față de Dumnezeu. Căci în răspunderea pentru copii, părinții simt răspunderea, recunoștința și îndemnul la rugăciune în fața lui Dumnezeu. Fiindcă el își face părinți ai copiilor lor, pentru că în nașterea copiilor se află în lucrare și puterea lui Dumnezeu. Copiii sînt ai părinților, dar le sînt dați și de Dumnezeu ca o legătură între ei, prin care să se depășească ca ființe singulare, pentru a se crea în ei o unitate de cuget, de simțiri și de cerere comună către Dumnezeu. Omul n-ar reuși să aibă pe un altul ca un tu unit permanent cu eul său, dacă nu ar avea pe un al treilea în răspundere comună. Ar schimba mereu pe un tu cu un altul și el ar deveni mereu un tu al altuia niciodată unit permanent în această calitate cu același.

O schimbare deasă a bărbatului sau a femeii nu realizează depășirea de sine a nici unuia dintre ei, pentru că nu actualizează răspunderea lor comună față de un al treilea. Unitatea creată între ei prin această permanentă legătură, dă fiecăruia o înțelegere mai mare pentru celălalt. Fiecare îl ajută și îl încurajează pe celălalt din această înțelegere, dar îl și corectează fără mîndrie. Ei sînt una și totuși doi. Această unitate duală le dă puterea să se înțeleagă, să se ajute și să se corecteze fără să se umilească. Fiecare îl ajută, îl încurajează,

îl corectează pe celălalt ca pe sine, prin pilda responsabilă pe care o dă, silindu-se în acest scop și din această răspundere să fie mereu mai bun. Fiecare trăiește reușitele celuilalt ca pe ale sale și se simte responsabil față de celălalt ca de sine, pentru că îl trăiește pe celălalt ca dat lui Dumnezeu. Nu numai cele materiale le sînt comune, ci și darurile și bucuriile sufletești. Eu am nevoie de cineva să mă descopere, să mă înțeleagă, să mă întregească și întărească cît mai deplin ; nu-mi ajunge să mă descopăr numai eu ; sau nu mă pot descoperi deplin fără să-mi fiu descoperit cu dragoste și de altul în cele bune, dar și în cele în care trebuie să devin și mai bun. E o descoperire a unuia de către celălalt, care e, în același timp, un ajutor reciproc pentru înaintarea în bine. Și numai soții permanenți, care se bucură împreună și se tolerează în mod deosebit, pot îndeplini această funcție. E un alt sens în care bărbatul are nevoie de femeie și femeia de bărbat.

Astfel, în cuvîntul lui Dumnezeu : „Nu e bine omul să fie singur", e implicată o astfel de iubire dintre bărbat și femeie, care să se spiritualizeze mereu prin ajutorul ce și-l dau, de a se transcende în ceea ce sînt și de a transcende unul pe celălalt în răspunderea comună pentru copii și în fața lui Dumnezeu. Cei doi nu s-ar iubi în mod spiritual mai înalt, dacă s-ar mișca în mod exclusiv și închis unul spre altul. Spiritualitatea acestei iubiri e făcută posibilă prin arătarea ei comună față de un al treilea, față de copil. Bucuria fiecăruia față de copil devine astfel mai mare și, în același timp, se spiritualizează. În această deschidere spre copil e dată și necesitatea deschiderii spre ceilalți oameni. Aceasta le ajută, de asemenea, celor doi să-și spiritualizeze iubirea.

Văd în celălalt soț noi dimensiuni cînd îl văd iubit și de copil și iubind și pe copil. Iubesc mai mult pe soția mea cînd o văd iubindu-și copiii, care sînt și ai mei. Pe de altă parte, mama rămîne mamă numai pentru copii, dar mi se luminează mai deplin în bunătatea ei cînd o văd îndreptată și spre alții, dar altfel decît ca iubire de mamă. Și nici alții nu trebuie să pretindă iubirea ei, ca iubirea care o are în calitate de mamă față de copiii ei sau ca o soție față de soțul ei. Iubirea are multiple dimensiuni și în fiecare din ea se poate progresa la nesfîrșit.

Dar nu numai cel pe care-l iubesc capătă pentru mine noi înălțări, cînd iubește și pe altul și e iubit și de alții, ci și eu capăt multiple noi dimensiuni spirituale cînd îi iubesc pe alții, potrivit cu multiplele situații și relații în care ajung oa-

menii. În general legătura cu fiecare persoană îmi pune noi probleme și răspunderi, actualizează noi posibilități și simțiri în mine. Iar în iubirea între mine și altul nu mă transcend numai eu spre el, ci și el spre mine, chiar dacă eu îl văd numai pe el și nu pe mine. Se mișcă și el în multiple transcenderi de sine, deși se transcende într-un fel unic spre mine în iubirea față de mine. Și eu, la fel, mă transcend în alte feluri spre alții, chiar dacă mă transcend într-un fel unic spre el. Iar aceste transcenderi au toate în ele o sete de infinit. Un tată își iubește în mod unic și absolut fiecare copil, dar se transcende astfel spre fiecare. De asemenea, îl am întreg pe cel ce mă iubește și totuși îl simt cu bucurie mai bogat spiritual cînd se transcende tot mai mult și spre alții.

Dar cine poate face ca să-l am total pe cel ce-l iubesc și mă iubește cu toate transcenderile lui spre alții, dacă nu Dumnezeu pe care-L găsesc unit în chip total și totuși unic cu fiecare ?

De unde vine această tărie ce mi-o dă altul, chiar și numai prin simplul fapt ce stă cu sufletul lîngă mine sau că îmi spune un cuvînt de încurajare, de reducere a importanței greutăților ce le am de suportat ? Și de unde vine tăria ce aflu că o dau eu altuia ? Văd în prezența altuia lîngă mine, în primul rînd, o altă judecată care relativizează greutatea căreia eu îi dau proporții covîrșitoare, sau importanța plăcerii ce mi se pare că o voi afla într-o faptă care mă atrage cu prea multă ușurință. E un fel de aducere a mea la realitate, la realitatea adevărată, dincolo de cea de suprafață. Văd că nu trebuie să absolutizez importanța greutăților și a plăcerilor prezente. Am mai mult în persoana altuia, ce stă lîngă mine, decît în orice greutate sau plăcere egoistă. Și îmi ajută să mă descopăr în ceea ce e mai adînc și mai netrecător în mine și îmi dă puterea să covîrșesc greutățile și ispita plăcerilor prezente. Prin aceasta mi se deschide vederea spre un alt plan al vieții, superior celei trecătoare. Celălalt mă aduce la o cumințenie mai mare, cînd sînt pe cale să mă arunc cu nesocotință în plăceri prezente, periculoase, uitînd de semenii mei, gîndindu-mă numai la mine, propriu zis, nu la mine cu adevărat. Celălalt îmi aduce o lumină în întunericul care se răspîndește și mă înconjoară din greutățile sau din plăcerile prezente. Îmi descoperă o realitate mai adevărată decît cea pe care mi-o nălucesc, cucerit de plăceri și de patimi cînd sînt prea închis în egoismul meu. El mă face să depășesc această stare de „inconștiență.“ El mă face mai conștient de mine însumi. Pe de altă

parte, datoria mea de a face cu altul la fel mă întărește pe mine însumi. Cînd dau sfat bun, curaj, mîngîiere și ajutor, găsesc în mine resurse de sfat bun, de curaj, de întărie și de ajutor chiar pentru mine. Mă conving chiar pe mine însumi prin sfatul ce-l dau și mă întăresc prin curajul ce-l dau. Atunci mă depășesc eu însumi, dar în legătură cu el. Dar mă depășesc cu adevărat și el se depășește, cînd ne depășim spre Dumnezeu, cînd trăim legătura cu El.

Căci nu mă bucur de la celălalt de un folos, cînd nu simt în el o răspundere reală față de mine. Și eu, la rîndul meu, sînt în stare să-l întăresc pe el cu adevărat numai cînd o fac în numele Domnului. Sîntem în stare de o reciprocă sfătuire și încurajare numai cînd simțim răspunderea unuia pentru altul înaintea lui Dumnezeu. De aceea căutăm un sfat și o încurajare, cu deosebire la preot, care ni le dă întotdeauna în numele lui Dumnezeu, trăind o răspundere deosebită pentru noi în fața lui Dumnezeu.

Numai atunci sîntem cu adevărat oameni tari, cînd ne sfătuim și ne încurajăm în numele lui Dumnezeu. Răspunderea aceasta nu se manifestă în dăscălire pretențioasă în mustrare orgolioasă, în dorința de a cîștiga aderenți ai părerilor și planurilor noastre sub masca acestor sfătuiri și mustrări, ci în durerea reală trăită pentru necazurile altora, pentru pericole care amenință sau în care se află, făcîndu-se în numele lui Dumnezeu, din răspunderea în fața lui Dumnezeu, aceste sfaturi și încurajări sînt însoțite dimpotrivă de o mare smerenie. Atunci comunică de fapt o putere celuilalt.

Dar nevoia unora de alții și prezența lui Dumnezeu în obligația simțită de oameni de a-și satisface reciproc această nevoie, se trăiește nu numai în ajutorul ce și-l dau prin sfătuire, încurajare, mîngîiere și faptă de ajutorare, ci și în orice comunicare afectuoasă în general. Căci în ea Se arată atenția trăită cu toată răspunderea, a unora pentru alții și fluidul de putere ce curge între ei. Simt nevoia ca altul să mi se comunice, pentru că văd în aceasta că însemn ceva pentru acela, că îi pot aduce o întărire și aceasta mă întărește pe mine însumi în existență. Cel ce dă, primește în același timp. Dacă fiecare din noi trebuie să ducem mai departe, în conținut și în tărie, existența ce ni s-a dat de Dumnezeu, aceasta trebuie s-o facem și să o putem face mai ușor ajutîndu-ne unii pe alții. Eu simt nevoia ca altul să mi se comunice și el simte nevoia ca să vadă prețuită de mine comunicarea ce mi-o face, căci prin aceasta îi arăt că și el înseamnă ceva pentru mine.

În faptul că el mi se comunică și eu îl ascult ne dăm convingerea că fiecare are o importanță pentru celălalt. Am nevoie de el să mi se comunice și să i mă comunic; și el are nevoie de mine să mi se comunice și să i mă comunic. E o nevoie care nu depinde numai de voia mea și a lui, ci ne este sădită în ființa noastră de Cel ce ne-a creat legați împreună, ca persoane înzestrate cu puterea ce se cere comunicată între ele. Numai pentru că ne este sădită de El în ființă, simțim ca o necesitate a firii practicarea acestei comunicări. Și în practicarea ei ne și unim, dar și depășim fiecare persoana proprie și persoana celuilalt, în întîlnirea cu Cel ce ne vrea prin aceasta uniți în El. Eu mă depășesc satisfăcînd nevoia altuia, dar nu numai spre el, ci și spre creatorul comun, Care ne-a creat în această legătură interpersonală după chipul Lui, Care se bucură de o asemenea comunicare interpersonală și știe că prin ea ne întărim reciproc ca persoane. Văzînd pe celălalt satisfăcînd nevoia mea, îl văd pe el depășindu-se spre Dumnezeu, Care l-a creat pentru mine, spre a se întări și a mă întări și pe mine ca persoană, prin comunicarea cu mine.

O formă în care trăiesc nevoia mea de altul este cea a neputinței mele de a-l ști supărat pe mine, mai ales cînd mă știu vinovat față de el prin ceva prin care am slăbit legătura cu el. Acesta naște în mine o mustrare a cunoștinței, ca un glas de învinuire pe care nu-l pot înnăbuși. Glasul acesta sună plin, ca glasul Cuiva mai tare decît mine, Care m-a creat în legătură cu celălalt, pentru întărirea reciprocă. Dar glasul, totuși e atît de mult și al meu, cu cît îl simt mai mult că e plin de al lui Dumnezeu, fiind însoțit de o părere de rău care mă chinuiește. E și aici o dualitate în unitate. E o putere superioară mie și totuși lucrînd ca o rană în mine, ca o mustrare a Celui superior mie, dar întîmplîndu-se în mine și făcîndu-mă să o simt și ca o mustrare a ființei mele. Mă simt în acest glas unit cu Dumnezeu, dar neconfundat cu El. Pe lîngă aceasta, glasul îmi arată cît de mult sînt unit cu altul, dar răul făcut lui îl simt în același timp ca un rău făcut mie, dacă rana produsă lui e în același timp o rană produsă în mine. Se arată în aceasta iarăși, că sîntem în același timp una și totuși doi. Răul făcut lui de mine a produs efect și în mine, izolîndu-mă de el, fără să încetez de a fi și unit dureros cu el. De aceea nu pot suporta supărarea lui; sufăr că suferă din cauza mea. Suferința lui a fost produsă de mine și produce și suferința mea. De aci nevoia de a-i cere iertare, de a-l ajuta să nu mai sufere, ca să nu mai sufăr eu însumi. Iertarea obținută de la altul, căruia i-am greșit, îmi e necesară ca o vindecare a mea. Răul pricinuit altuia de mine e o boală comună. Întrucît am pricinuit-o eu, de mine depinde și vindecarea ei, dar prin el. Ba se întîmplă uneori ca cel căruia i-am greșit, să nu sufere atît de mult ca mine.

De unde vine această legare a liniștii mele, dar și a chinului meu, de celălalt? E aci nu numai necesitatea unei depășiri a mea spre celălalt, ci și a unei depășiri a mea spre Cel ce ne-a făcut în această legătură, după chipul Lui. Căci, chiar dacă omul căruia i-am făcut vreun rău, mă iartă, conștiința mea continuă să mă chinuiască, pînă ce nu sînt asigurat în oarecare mod că m-a iertat și Dumnezeu, Ocrotitorul și Prețuitul suprem al semenului meu, supărat și el pentru că nu am prețuit valoarea celui pe care îl prețuiește El și legătura în care m-a creat cu acela. Unde nu se simte realitatea acestei legături, e semn că a slăbit sensibilitatea umană și omul s-a tocit sau s-a superficializat, nevăzînd taina semenului și valoarea ce o are chiar în fața Absolutului personal, dar pe care trebuie să o respecte și el.

Dar nevoia unuia de altul, sau a unora de alții în general, e legată cu necesitatea și capacitatea omului de a vorbi, ca bază a înțelegerii și întrajutorării. Chiar faptul că omul e o ființă cuvîntătoare, ne arată că fiecare are nevoie de alții. Animalele nu se ajută în mod conștient, de aceea nici nu-și vorbesc. Nu se depășesc unele pe altele. De aceea, animalul poate fi izolat de exemplarele speciei sale, după naștere, dacă i se satisfac trebuințele legate de natura lui, fără ca aceasta să aducă modificări esențiale ale naturii lui. Dar omul nu se mai poate manifesta ca om dacă e scos cu totul din legătura cu oamenii și dacă nu are putința să-și actualizeze capacitatea și trebuința de a vorbi, adică de a comunica. Omul e ființa cuvîntătoare, de aceea își actualizează această capacitate și trebuință între oameni. El e ființă cuvîntătoare, pentru că e ființă în comunicare de gînduri și de ajutorare cu semenii săi, datorită firii sale. El se dezvoltă după naștere într-o comunitate cu o limbă comună. El e o ființă cuvîntătoare, pentru că e o ființă socială.

Trebuința lui de a vorbi și capacitatea de a învăța să vorbească cu ușurință, mai ales la începutul existenței sale, și, în general, capacitatea de a vorbi de fapt, înseamnă trebuința de a vorbi altora și de a auzi cuvîntul lor în mod conștient. El e legat prin cuvînt în mod conștient de alții. Cuvîntul înseamnă legătura conștientă a unuia cu alții. Mai bine zis, prin

aceasta se arată că legătura sa cu alţii e de ordin spiritual, nu simplu biologică, ca la animale, deşi nu poate realiza această legătură prin cuvînt fără trup. Chiar prin cuvînt, trupul omenesc se arată spiritualizat. Omul nu poate trăi spiritual închis în sine. Şi el n-are numai trebuinţe biologice. El e deschis spiritual altora şi are nevoie de ei, dar nu prin trup, însă trebuind să depăşească legătura pur trupească sau vizibilă cu ei. E o depăşire fără sfîrşit, avînd nevoie de o continuă înmulţire a cuvintelor, de schimbarea lor ca expresii ale altor şi altor stări sufleteşti, de schimbarea accentelor lor şi a legăturii dintre ele, cum ne-ar cere-o trebuinţele pur trupeşti. Prin el se comunică spiritul cu resursele şi trebuinţele lui nesfîrşite de îmbogăţire în sensuri şi trăiri nuanţate. Prin cuvinte se unesc persoanele umane tot mai mult şi mai adînc spiritual, fără să se confunde. Chiar trebuinţele trupeşti ale omului se nuanţează mereu prin spiritul lui. Deci şi cuvintele ce le exprimă.

Aceasta arată că fiecare om e necesar celorlalţi oameni pentru o comunicare eternă, mereu mai bogată, deci că toţi sînt făcuţi pentru a se comunica cu specificul lor de viaţă mereu îmbogăţit şi dornic de continuă îmbogăţire, ca izvoare unice de cugetare şi de afecţiune. Am nevoie de o îmbogăţire eternă prin ceilalţi şi de o manifestare a ei la fiecare pas, ca şi de participarea eternă a altora la viaţa mea spirituală mereu îmbogăţită. Cu cît îmi devine cineva mai familiar prin reciproca comunicare, cu atît simt mai mult nevoia de continuare a comunicării cu el. Fiecare e inepuizabil în comunicarea de sine şi în dorinţa primirii ei de la altul.

Dar întrucît nici un om n-ar putea cuprinde şi descoperi în sine vreodată totul pentru a-l comunica celorlalţi, rămînînd mai mult într-o pregustare limitată a vieţii infinite spre care tinde, Dumnezeu a binevoit să se facă El însuşi Izvorul suprem al înţelegerii, al afecţiunii şi al comunicării de Sine, ca semen al nostru, pentru ca să le comunice tuturor care se deschid Lui infinitatea vieţii sau înţelegerii, simţirii şi afecţiunii şi ei să facă la fel întreolaltă. Această comunicare se va realiza deplin în viaţa viitoare, cînd vom fi depăşit toate limitările şi rigidităţile egoiste, produse de urmările păcatului, deschiderii noastre spirituale.

Pînă atunci, omul rămîne un vas spiritual în continuu efort de a se deschide tot mai mult spre a comunica şi primi comunicarea. E un vas şi un izvor care primeşte şi se revarsă însă mereu în mod limitat. El trăieşte atît necesitatea de a se revărsa şi primi tot mai mult, cît şi bucuria celuilalt de revărsare continuă a lui şi de primire a ei. E un izvor care nu încetează niciodată a se revărsa şi un izvor a cărui sete de a primi revărsarea altor izvoare în el nu se satură niciodată.

Omul îşi comunică prin cuvînt nu numai gîndurile, ci şi bucuriile şi durerile. Sau chiar în comunicarea gîndurilor e o bucurie şi uneori o durere pe care şi-o alină prin aceasta. Bucuria comunicată prin cuvînt se măreşte, căci face să se adauge la ea bucuria celui căruia i se comunică. Durerea comunicată prin cuvînt se micşorează, căci povara ei e preluată de altul, sau e relativizată de acela. A avea un om lîngă tine înseamnă a avea o putere care micşorează puterea durerii proprii. În acelaşi timp, fiecare îşi comunică prin cuvînt misterul său sau adîncul incomunicabil. Aceasta se vede mai ales în neputinţa de a face pe altul să simtă durerea lui aşa cum o simte el. E un mister cum poţi simţi durerea altuia, dar n-aş putea s-o simt fără cuvîntul care mi-o comunică, iar durerea trezită în mine e altfel decît durerea trăită de el. În cuvînt vine în mine celălalt cu durerea lui, dar totuşi nu se confundă cu mine. Căci durerea ce o trezeşte în mine durerea lui e compătimire, nu pătimirea lui pur şi simplu. Participarea mea, mila mea, i-o comunic prin cuvînt ca altuia deosebit de mine. Dacă acela s-ar confunda cu mine, n-ar mai exista în mine mila. Prin cuvînt pătrund în altul cu mila mea, dar rămîn altul, căci altfel nu l-aş putea mîngîia în durerea lui. Nu ne putem comunica exact stările de durere şi de bucurie, dar unul le poate trăi în felul lui pe ale altuia, şi celălalt simte această participare, care e a altuia decît a lui, arătîndu-i mulţumirea pentru aceasta prin cuvîntul său. Devenim interiori unul altuia, dar neconfundaţi. Dar tocmai prin aceasta ne uşurăm durerea, ne întărim faţă de ea. Prin aceasta viaţa noastră interioară cîştigă o tot mai mare bogăţie şi o întărire reală. Cuvîntul uneşte şi ţine persoanele distincte. Prin cuvînt se comunică unul altuia, dar bucuria lor este că în această comunicare fiecare îl simte pe celălalt ca deosebit. În comunicarea durerilor prin cuvînt şi în participarea la ele prin cuvînt, fiecare întăreşte umanitatea celuilalt şi şi-o întăreşte, în acelaşi timp, pe a sa proprie. Fără schimbul de cuvinte oamenii n-ar mai fi oameni, n-ar avea o umanitate comună şi totuşi nespus de variată şi în mişcare de îmbogăţire în fiecare prin ceilalţi. Ei se mîngîie, se întăresc în umanitate pentru că sînt distinşi ca persoane şi pentru că în această calitate îşi comunică şi îşi trăiesc umanitatea comună, sau fiecare trăieşte astfel umanitatea comună cu nesfîrşita ei varietate, bogăţie personală şi într-o reciprocă întărire.

Fiecare devine tot mai altfel pentru ceilalți, prin comunicările făcute de el, dar și mai familiar cu ei. Nu rămîn în monotonia identică și separată a animalelor.

Astfel, mijlocul spiritual principal prin care omul se comunică altora și alții se comunică lui ca izvoare complementare de sensuri, de simțiri, mijlocul de îmbogățire și de întărire reciprocă, este cuvîntul, prin care oamenii își întăresc umanitatea comună, pentru că își comunică această întărire prin faptul că sînt distincți. Dacă n-ar fi distincți, n-ar avea ce să-și comunice. Cel ce-și comunică apa vieții sale prin cuvînt este el însuși nu numai izvor al acestei ape, ci și însetat de a se umple, din izvoare deosebite, de apa acelora, prin ascultarea cuvîntului lor. Dar aceste izvoare nu sînt de la ele, pentru că omul nu vorbește numai pentru că vrea să vorbească, ci pentru că simte nevoia să vorbească, pentru că e făcut ca ființă cuvîntătoare. Oamenii se adapă spiritual unii pe alții prin cuvinte, dar dintr-o trebuință sădită în ei de o putere mai presus de ei. Iar cuvintele nu sînt importante pentru ei prin faptul că sună, ci prin faptul că comunică apa lor ca izvoare spirituale, legate subteran între ele și cu oceanul spiritual suprem. Omul însuși vine în cel ce-i aude cuvintele și el însuși se deschide celui care i se comunică. Omul însuși e apă vie, prin faptul că se dă pe sine însuși și adapă pe cel căruia i se dă prin cuvînt. Și fiecare e o apă deosebită de celălalt numai în măsura în care se dă pe sine și nu folosește cuvintele mai mult pentru a ascunde ceea ce gîndește și simte, sau pe sine însuși. În cazul din urmă nici cel ce aude cuvintele altuia nu se încrede în ele, pentru că simte pe cel ce i le spune rămînînd în voința de a nu se comunica cu adevărat. Cuvintele își împlinesc rostul lor, de a uni și întări pe oameni, cînd sînt rostite și simțite ca o comunicare de sine a unuia către altul. În aceasta se face înțeleasă afirmația despre cuvîntul suprem că e în același timp și persoană. Între oameni trăirea cuvîntului semenului, ca dăruire a lui însuși, e cu atît mai intensă cu cît cel ce se comunică prin cuvînt însoțește mai mult comunicarea prin fapte de autodăruire pînă la jertfa de sine, fără să piardă prin aceasta definitiv. Numai aceasta aduce bucurie și fericire reală atît celui ce vorbește cît și celui căruia i se vorbește. Această apropiere între cuvînt și faptă a realizat-o în grad maxim. Cuvîntul suprem, făcîndu-Se om și adeverind cu jertfa Lui cuvintele de iubire ce ni le-a spus.

Omul care vorbește sincer simte astfel trebuința să se dăruiască, dar și să dorească, ca celălalt să i se dăruiască

prin ascultarea lui deplină și prin răspunsul lui. Fiecare e un cuvînt ipostatic sau personificat inepuizabil, care simte trebuința să se comunice, ca atare la nesfîrșit, dar și să primească pe altul ca răspuns personificat la cuvîntul său personificat. Sau fiecare e un cuvînt personificat, distinct ca solicitare și ca răspuns. Căci cine se comunică altuia își manifestă chiar prin aceasta pornirea de-a se da și cererea de a-l vedea pe celălalt ca răspuns, arătîndu-se pe sine, chiar prin aceasta, ca persoană ce are nevoie de celălalt sau răspunde nevoii celuilalt.

Dar de unde trebuința omului de a se dărui prin cuvînt și de a cere celuilalt să i se dăruiască prin răspuns ? Chiar în faptul că se dăruiește prin comunicare și solicită pe celălalt ca răspuns se arată că omul nu poate exista prin sine. O persoană nu poate exista singură, pentru că în ea se personifică o natură care e personificată și în alte persoane. Dar nici amîndouă nu se simt împlinite prin comunicarea-solicitare și prin răspunsul ce și-l dau ; sau se află în trebuința de a-și căuta împlinirea în comunicarea cu o realitate personală supremă. În aceasta se reflectă Sfînta Treime, în care una și aceeași ființă e ipostatică în trei Persoane și își face simțită unirea și distincția și în relația dintre persoanele umane de aceeași natură, sau în natura umană cea una, manifestată concret în mai multe persoane necesare unele altora și avînd nevoie de comunicarea cu un izvor personal suprem.

Pe de altă parte, chiar în simțirea trebuinței omului de a se dărui ca și cuvînt de comunicare și ca răspuns, indiferent de faptul că e cerut ca atare, se arată necesitatea depășirii de sine, necesitatea de a nu rămîne în sine și de a nu rămîne mulțumit cu sine. Chiar în nevoia de a se comunica, se arată trebuința de a însemna ceva pentru altul și de a trăi în faptul dăruirii împlinirea sa, fapt care se completează prin dăruirea de sine cu care îi răspunde altul. Văzînd valoarea altuia, văd în ea un temei adînc și o întărire deosebită a prețuirii pe care acela mi-o dă mie. Dacă n-aș acorda nici o valoare altuia, n-aș pune nici o valoare pe faptul de a mă comunica lui și pe atenția pe care mi-o dă el mie.

Omul, ca și cuvînt ipostatic sau ontologic, trebuie să întregească un alt cuvînt ipostatic sau ontologic, cum se întregește o parte a plămînului cu cealaltă. Fiecare persoană e numai o jumătate de cuvînt și cere după o altă persoană, ca cealaltă jumătate. Cînd unul e cuvînt cerere sau cuvînt comunicare, celălalt e cuvînt răspuns. Dar fiecare e și una și alta

în relație cu altul. Suflarea unuia către altul e condiția sau urmarea suflării altuia către el.

Omul e cuvînt ipostatic, legat de alții prin cuvinte ipostatice. El se bucură cu alții, suferă cu altul, se veselește și plînge cu altul. Viața nu e întreagă sau nu e o notă propriu-zisă decît în comuniune. Viața fiecăruia vibrează în comunicare cu altul. Omul e ipostas cuvîntător, pentru că e ipostas-comunicare. El nu-și este suficient sieși, nu este un adevărat întreg în sine.

Dar acest rol al cuvîntului de a împlini pe om prin cerere-comunicare și răspuns către altul, fapt în care se manifestă nevoia unuia de altul, cere o explicare mai adîncă.

Necesitatea omului de a se adresa altuia cu o cerere ființială și de a se da altuia ca răspuns ființial, nu-i poate fi impusă nici unuia de celălalt, ca factor ultim. E drept că fiecare se poate sustrage de sub această trebuință, dar suferă cînd o face și n-o poate face permanent. El poate, mai ales, să nu se dăruiască altuia și poate să ceară altuia să nu i se dăruiască cînd îl disprețuiește pe acela. Dar cuvîntul tot îl folosește, măcar ca să dea impresia că se dăruiește, răspunzînd cererii altuia să i se dăruiască. Și chiar dă cerere altuia să i se dăruiască dintr-o poftă superficială sau mîndrie, nu dintr-o necesitate de împlinire ființială, tot are nevoie de cuvînt și deci de altul.

Dar numai dăruirea și răspunsul real îi poate procura viața adevărată. Iar trebuința aceasta nu poate veni decît de la Cel Care a adus pe fiecare în existență ca om, împreună cu alții, odată ce are această necesitate sădită în ființa sa, mai presus de voia sa. Chiar cînd caută să se sustragă prin voință necesității de a se dărui altuia și de a cere altuia să i se dăruiască spre împlinirea lui ființială, sustragerea aceasta nu-i lasă ființa în normalitatea ei, ci e mai degrabă strîmbarea ei, pervertirea ei. Iar ea are ca urmare o cădere a omului de la starea sa ca om adevărat sau deplin. Omul poate perverti nevoia de altul, prin care crește spiritual, într-o satisfacere egoistă a ei, căutînd să se folosească numai el de altul și satisfăcînd nevoia ce o are altul de la el numai în măsura în care aceasta servește pînă la urmă interesul său. Aceasta e o falsă împlinire a nevoii unuia de altul, care închide pe fiecare în egoismul său și-l face opac altuia și Izvorului suprem, ce L-a făcut și-L adapă pe fiecare ca izvor al altuia, spre a sluji în mod real nevoii celuilalt, spre hrănirea și creșterea spirituală a fiecăruia.

Omul se împlinește cu adevărat ca om pe linia firii sale, numai dăruindu-se ca răspuns ființial la cererea sa, deci recunoscîndu-și nevoia de a se dărui și de a cere altuia ca răspuns dăruirea lui.

Alternativa negației la împlinirea prin comunicare și dăruire, sădită în firea omului, dovedește numai libertatea dată omului de a dezvolta în mod normal firea dată lui, sau de a refuza să facă aceasta, cu riscul pervertirii firii sale și a dezordinii dureroase adusă prin aceasta în relațiile între oameni.

Necesitatea ce îi este dată omului de a se comunica altuia prin cuvînt și prin fapte, dar și de a dori ca altul să i se comunice, pentru a se realiza ca om adevărat și de a trăi în frăție ajutătoare cu altul, arată că cuvîntul, fie în el însuși, fie întrupat în fapta de dăruire, este de la Creatorul omului. Omul e cuvînt ipostatic pentru că e creat prin Cuvîntul dumnezeiesc ipostatic după chipul Lui ; pentru că, Cuvîntul suprem creîndu-l, și-a imprimat, prin puterea creatoare, chipul Său de Cuvînt în el. Iar omul, fiind structurat ca cuvînt ipostatic, e susținut în aceaastă calitate și tensiune cuvîntătoare de puterea Cuvîntului suprem, care nu se desparte de el, sau mai bine zis de dialogul în care rămîne Cuvîntul suprem cu omul, chiar cînd ultimul nu e conștient de aceasta. Iar pentru că noi nu ne satisfacem nevoia de împlinire între noi prin cuvinte, însuși Cuvîntul creator s-a făcut om sau Cuvînt creat care împlinește această nevoie în veci, dăruindu-ni-se desăvîrșit și refăcînd și în noi puterea dăruirii.

Cuvîntul dumnezeiesc și-a imprimat chiar prin creație chipul său în om, ca Cuvînt în acțiune, Cuvînt cuvîntător, deci și-a suflat grăirea în om, pentru ca acesta, pe de o parte, să grăiască și el altuia în numele Domnului și pentru ca să poată auzi spiritual Cuvîntul dumnezeiesc prin cuvîntul altuia și să-i poată răspunde și să trebuiască să-i răspundă, ca din porunca Domnului sau ca Domnul însuși. Auzind cuvîntul altuia, omul trebuie să audă în adîncul său pe Cuvîntul suprem și rostind cuvîntul său, să simtă că prin el se comunică cuvîntul dumnezeiesc, fără să se considere însuși Dumnezeu. Cuvîntul ipostatic este cel ce grăiește prin el și prin altul și Cel pe care-l aude în fond omul și Căruia îi răspunde, o dată ce trebuința și putința de a vorbi și de a asculta e sădită în el de Cuvîntul creator. Cuvîntul ipostatic creator îi leagă pe toți cu Sine și între ei fără să-i confunde cu Sine și între ei, ci accentuîndu-le prin aceasta importanța distinctă a unuia pentru altul și a fiecăruia în ochii Săi, ca mijloace prin care Se comunică și

C-da 267, coala 6

primeşte răspunsul lor. Deci şi ca parteneri ai unui dialog cu El şi între ei.

Omul e mînat la grăirea către altul şi la trebuinţa de a răspunde grăirii altuia, de grăirea Cuvîntului către el prin altul. Auzind pe altul grăindu-i, aude pe Cel ce-i grăieşte prin acela, fără să-l confunde pe ultimul cu Primul ; şi trebuie să-i răspundă altuia pentru că aude Cuvîntul dumnezeiesc grăindu-i prin acela. Dar aceasta se întîmplă cînd în el s-a trezit conştiinţa şi simţirea că în acela grăieşte Cuvîntul. În acest caz dialogul între oameni este un mijloc de maximă conştientizare a lor. În acest caz cuvîntul celuilalt e simţit ca un mijloc de venire a Domnului la el şi cel ce ascultă acel cuvînt mulţumeşte Domnului. Şi nu se simte acum numai un om lîngă el, ci simte prin el îndreptată atenţna Domnului şi puterea Lui, dar şi porunca Lui de-a grăi altuia. Aceasta o simt cu deosebire în „binecuvîntările“ adresate de preot în biserică credincioşilor şi în mulţumirile şi laudele ce le aduc ei ca răspuns lui Dumnezeu.

Dar şi cînd nu grăieşte cineva altuia cu conştiinţa că vorbeşte în numele Domnului şi nu îi răspunde aceluia cu conştiinţa că îi răspunde Lui, obiectiv, cuvîntul de adresare al unuia şi cel de răspuns al celuilalt arată legătura necesară stabilită între ei prin cuvînt de Dumnezeu Cuvîntul, chiar dacă oamenii pot strîmba folosirea acestei legături şi-şi pot comunica prin ea stări care-i slăbesc spiritual şi-i ţin în conştiinţă departe de Dumnezeu Cuvîntul şi de folosirea dreaptă a puterii cuvîntului dăruită lor. Astfel oamenii pot pierde, în fapt, conştiinţa acestei legături, cuvintele ce şi le spun unii altora fiind cuvinte lipsite de iubire, de dăruire reciprocă ba, mai mult, cuvinte duşmănoase producătoare de dezbinare, de neîncredere şi de ură între ei. Sau omul poate folosi cuvintele în mod mincinos, pentru a-şi ascunde gîndurile rele faţă de alţii, sau pentru a-i înşela, ca să nu se apere de planurile lui contrare lor, pentru a se folosi de ele în mod defavorabil semenilor săi. Omului i s-a dat şi putinţa acestei alternative. Dar chiar şi în această folosire a cuvintelor, contrară rostului lor, între oameni, totuşi, se susţine prin ele o legătură. Chiar şi în acest caz se manifestă o nevoie a omului de ceilalţi, care nu se satură niciodată. Setea de exploatare şi amăgire a altora, manifestată de om prin cuvintele mincinoase, este şi ea nesfîrşită. Şi chiar pentru cuvintele deşarte omul va da socoteală la judecată (*Matei* XII, 36), căci prin cuvinte oamenii îşi pot face cele mai mari rele.

Numai cînd au încetat cu totul să-şi mai vorbească, oamenii au încetat să mai folosească legătura pusă între ei de Dumnezeu, dar şi legătura lor cu Dumnezeu. Însă singurătatea aceasta completă nu are loc decît în iad. De aceea acolo viaţa omului se împuţinează la maxim. Sau e pervertită în forma cea mai chinuitoare. Dar omul rămîne şi atunci în existenţă, pentru că Dumnezeu nu revocă total, în veci, existenţa lui creată ca persoană de neînlocuit. Dar omul a redus existenţa dată lui de Dumnezeu pînă acolo încît să nu mai vadă în ea decît un chin. Acest om nu mai vorbeşte altuia, pentru că nu mai are ce comunica bun altuia. Îi e silă să mai vorbească altuia şi să-l mai audă. El nu mai vede în sine şi în altul nici un sens vrednic de comunicat, nici o simţire care să-l mîne spre comunicarea cu altul. Se află în întunericul total şi în uscăciunea completă. Existenţa lui rămîne mai departe ca fapt obiectiv, dar nu mai are pentru el nici un sens. Dar şi în această silă se gîndeşte la alţii şi simte sila lor şi sila de ei. E o singurătate ştiutoare de alţii.

Scăparea de toate formele de folosire a cuvintelor spre dezbinare, spre înşelarea altora prin dominarea lor, de folosire a lor ca mijloace contrare comunicării nu o poate da decît conştiinţa că trebuinţa de ele ne este sădită în fire de Dumnezeu ; nu o poate da decît conştiinţa că prin ele ne uneşte Dumnezeu cu Sine şi între noi într-o adevărată viaţă.

Din cele spuse s-a văzut că cuvîntul este o însuşire esenţială şi inalienabilă a persoanei. Dacă omul n-ar fi persoană distinctă între persoane n-ar fi cuvînt. Cuvîntul e manifestarea conştiinţei de sine a unei persoane către alta sau în relaţie cu alta, manifestarea nevoii unei persoane de altă persoană, a nevoii de a se comunica una alteia. De aceea, cuvîntul presupune conştiinţa de sine şi de alte persoane. Cuvîntul este expresia luminii proiectate de subiectul conştient asupra sa, pentru a se comunica pe sine altora. Dar aceasta înseamnă că în cuvînt se manifestă conştiinţa naturii umane actualizată în persoane distincte şi legate una de alta. Prin cuvînt persoanele se arată conştiente de sine şi de unitatea lor. Întoarcerea persoanei spre sine naşte cuvîntul interior al persoanei conştientă de legătura ei cu altă persoană. În cuvînt se vede persoana unită cu altele. Se vede că e de natură comună cu altele, dar distinctă de ele, şi că trebuie să întărească conştient această unitate. Dar existenţa, ca unitate vie între persoane, e dată de o Cauză supremă, care Ea însăşi e de felul acesta şi susţine înaintarea persoanelor umane în unitatea lor de natură în veci, ca întemeiată

pe unitatea de natură tripersonală a lui Dumnezeu. Se vede Dumnezeu Cuvîntul ca susţinător al persoanei în comuniune cu altele şi aceasta se vede avînd o răspundere pentru sine dar şi pentru alţii, de a se întări veşnic existenţa sa şi a celorlalţi, în legătură cît mai strînsă cu Logosul comun şi suprem. Persoana se vede astfel nu numai avînd cuvînt pentru sine, ci şi pentru alţii. Chiar cînd îşi vorbeşte sieşi, omul îi are în vedere pe alţii. În acelaşi timp, se vede ca şi cuvînt creat de Cuvîntul dumnezeiesc pentru a-i răspunde Lui, spre împlinirea sa prin cuvînt către alţii. Îşi vede sensul său, sau pe sine ca sens sau cuvînt ipostatic şi cuprinzător ce se specifică în sensuri sau cuvinte fără sfîrşit, provenind din Cuvîntul suprem, ca un izvor unitar de cuvinte, şi avînd să se îndrepte spre El ca răspuns, prin răspunsurile date altora. De aceea se vede în acelaşi timp ca cuvînt ipostatic izvorîtor de cuvinte pentru alţii din puterea Cuvîntului creator. Omul ca cuvînt ipostatic, izvorîtor de cuvinte nesfîrşite din necesitate lăuntrică, se vede avîndu-şi originea şi temeiul în Cuvîntul dumnezeiesc, ca cuvînt ipostatic pentru alte cuvinte ipostatice, cu datoria de a se comunica altora şi de a se dărui lor prin comunicare şi răspuns la dăruirea acelora prin cuvintele lor. Astfel, omul este „animalul cuvîntător", dar e aceasta în relaţie cu alţii şi din puterea Cuvîntului suprem care l-a creat şi-l susţine astfel ca Izvor al cuvintelor lui şi ca ţintă ultimă a lor. În aceasta constă creşterea lui spirituală şi apropierea lui tot mai mare de bogăţia nesfîrşită a Cuvîntului suprem.

Dacă cuvintele sînt viaţa comunicată ca sensuri şi simţiri de o persoană altei persoane, faptul acesta îşi are originea în ceea ce se petrece în existenţa supremă şi creatoare a Sfintei Treimi. Căci în Ea fiecare persoană divină se comunică altor persoane divine în veci. În legătură cu Persoanele divine ce se comunică una alteia, este şi omul izvor de viaţă sau de sensuri şi simţiri, activat şi pus în lumină în comunicarea cu alte persoane. Mai bine zis, omul, ca bogăţie de sensuri exprimate prin cuvînt, e o cale vie cu originea în adevărul atotcuprinzător şi cu ţinta în El, adică în Cuvîntul suprem. De aceea s-a făcut şi Cuvîntul suprem om ca o asemenea cale, dar şi ca ţintă. În acest înţeles a putut spune Mîntuitorul Iisus, Cuvîntul lui Dumnezeu făcut om, că e adevărul cuprinzător al tuturor sensurilor sau al întregii existenţe, dar şi calea spre El. Dar persoana lui divină întrupată în comuniune cu celelalte două Persoane divine, dar şi cu noi, este totodată „Viaţa". Căci Adevărul nu poate să nu fie Viaţa sau viceversa. Adevărul nu poate să nu aibă în el viaţa şi să fie neroditor de viaţă sau mort. Adevărul nu poate fi incoştient de Sine. Căci dacă nu e conştient de Sine nu poate trăi ca Viaţă şi nu se poate comunica altora ca Izvor de viaţă, ca iubire faţă de ei. De aceea Adevărul nu poate fi decît Persoană iubitoare din veci a altor Persoane, sau Persoană între Persoane. Persoana comunicîndu-se altei Persoane îi comunică aceleia viaţa, pentru că e ca însăşi viaţa. Adevărul dă viaţă nu numai întrucît este Persoană supremă, ci şi comuniune de persoane. Dumnezeu este „Adevărul" nu numai întrucît este realitatea nemărginită în Sine şi existenţa prin Sine, ci şi întrucît e şi comuniune cu Sine. Ca atare are puterea de a da viaţă altor persoane în mod creator, datorită faptului că e comuniune în Sine.

Comunicarea între Persoanele divine este forma supremă a comunicării. Naşterea Cuvîntului e forma supremă de mişcare a Tatălui spre altă persoană, rămînînd totuşi în veci Tatăl acesteia. Iar Fiul e persoana supremă, Cuvînt comunicat de Tatăl şi Cuvînt ce răspunde Tatălui, împlinindu-se prin aceasta Cuvîntul în Dumnezeu. Aşa se uneşte în calitatea Lui de Cuvînt caracterul ontologic şi dinamic. Cuvîntul e persoană şi, în acelaşi timp, mişcare spre o altă Persoană din care este. E Persoana născută din Persoana Tatălui ce se dăruieşte în întregime şi persoana caracterizată prin trebuinţa şi elanul de a răspunde prin dăruirea ei dăruirii Tatălui.

Această unire paradoxală între Persoane ca entitate ontologică şi ca mişcare spre alte persoane, caracterizează şi pe om ca chip al Cuvîntului, întrucît e creat de El. Omul e persoană, dar persoană ca izvor al mişcării comunicante. Nu e persoană care să nu vorbească altei persoane, căci e, în acelaşi timp, cuvînt spre altă persoană. Faptul că oamenii trebuie să-şi vorbească arată că la originea existenţei trebuie să fie o comuniune de Persoane ce se dăruiesc una alteia fără să se contopească şi fără să-şi schimbe rolurile.

Mai ales în cazul omului trebuie să se spună că el e persoană, dar în această calitate e izvor de energie în mişcare conştientă spre altul, în primul rînd prin cuvînt. E un cuvînt cuvîntător la nesfîrşit. Dar e cuvînt cuvîntător legat de alt cuvînt cuvîntător. E cuvînt ce nu se epuizează în nici un cuvînt rostit şi nu se satură de auzirea cuvintelor altora. Are în sine o sursă inepuizabilă de cuvinte şi o sete de auzire a cuvintelor altora. E prin aceasta în el o infinitate a setei de dăruire, prin cuvintele sale şi de ascultare a cuvintelor altora, deci şi o infinitate însetată de primirea dăruirii altora. E focar emiţător

şi atractiv de comunicare la nesfîrşit. Dacă nu mai vrea să i se comunice şi să se comunice, slăbeşte ca persoană. E persoană în continuă actualizare numai prin comuniunea, prin comunicarea sa altor persoane şi prin primirea comunicării altor persoane. În faptul de a nu se epuiza niciodată în cuvintele comunicate şi oprite, se arată că e după chipul Cuvîntului suprem, dar şi un canal legat e El, însă nu după fiinţă, ci printr-o anumită putere dăruită lui, care i-a dat existenţă şi îl susţine în existenţă prin setea de a se comunica şi de a primi comunicarea.

În legătură cu faptul că omul e un cuvînt-persoană comunitară, sau persoană în comuniune, mai trebuie remarcat faptul că omul nu vorbeşte decît unei persoane, căreia i se adresează direct ca unui tu. Despre persoanele în rolul de el şi despre lucruri se poate vorbi sau chiar trebuie să se vorbească. Dar omul nu vorbeşte despre el decît persoanei a doua. Cu ea se învaţă omul să vorbească. Iar în trebuinţa aceasta, de a vorbi persoanei a doua, omul trăieşte o directă transcendere a sa. Ba mai mult, aceasta arată că transcenderea cea mai simţită a noastră o trăim către Dumnezeu, văzut ca Tu. Altfel îl simţim cînd îi vorbim ca unui Tu, deci în rugăciune şi altfel cînd vorbim despre el. Aceasta e calitatea în care ne impune, în ultimă analiză, să-I vorbim în mod direct. Dacă n-ar fi Persoana supremă şi dacă n-am trăi legătura cu această persoană ca şi cu una care ne impune să I ne adresăm direct sau să-I răspundem direct ca un Tu suprem, n-am simţi trebuinţa să-I vorbim. De aceea, şi în omul ca tu al nostru simţim mai mult pe Dumnezeu căruia îi vorbim; sau prin semenul nostru în acest rol simţim prezenţa mai puternică a Persoanei absolute a lui Dumnezeu. Simţim presiunea Lui de a-I vorbi, fie şi printr-un tu uman.

În Dumnezeu însuşi trebuie să fie un dialog interpersonal atotcuprinzător; o comunicare a tuturor sensurilor şi a întregii vieţi de către o Persoană altei Persoane. Iar sensurile sînt desăvîrşit mulţumitoare cînd sînt sensuri care exprimă iubirea. Căci numai în iubirea dintre persoane se află sensurile deplin mulţumitoare ale existenţei. Şi numai pentru că există o convorbire între persoane în Dumnezeu, El ne vorbeşte şi nouă, creînd persoane cărora să le vorbească în mod direct. În cursul vieţii pămînteşti oamenii îşi comunică din sensurile pe care le primesc de la Dumnezeu într-un mod mai puţin luminos. În viaţa viitoare le vor primi însă de la Dumnezeu şi le vor comunica în toată bogăţia şi lumina lor. Aceasta va însemna o unire

deosebit de intimă cu Dumnezeu Cuvîntul şi între oameni, fără să se confunde cu El şi între ei. Căci numai persoana poate comunica sensuri. Şi le comunică numai persoanelor şi aşteaptă numai de la ele şi să i se comunice. Căci nu sensul în sine interesează, ci persoana. Ea e sensul viu atotcuprinzător. Sau nu e sens adevărat unde nu e persoană. Şi fiecare persoană ţine la altă persoană, ca aceea să nu se confunde cu ea, pentru că altfel ar fi lipsită de o parte a sensului existenţei. Sensul deplin e numai în comunicarea de sine a unei persoane altei persoane. Şi numai în comunicarea ambelor, ele se luminează ca sensuri vii.

Din sensurile comunicate de Tatăl Cuvîntului, comunică şi Cuvîntul oamenilor, sau însuşi Tatăl le comunică prin Fiul şi Cuvîntul Său. Căci îi face şi pe ei fii prin aceasta, arătîndu-le dragostea Sa. Şi sensurile ce li le comunică oamenilor la nivelul înţelegerii lor constau tocmai în preţuirea ce le-o acordă Dumnezeu prin aceasta, făcîndu-i fii şi cerîndu-le să-I răspundă. Propriu-zis, însuşi Fiul şi Tatăl se comunică oamenilor ca sensuri ale lor, iar oamenii le sesizează cu înţelegerea şi sensibilitatea lor deosebită, sesizînd în ele dragostea Tatălui şi a Fiului faţă de ei. Căci le află pe acestea, întrucît află că sînt fii ai aceluiaşi Tată şi fraţi între ei şi fraţi după har cu Fiul. Iar aceasta le dă cea mai mare întărire în existenţă. De aceea sensurile ce ni le comunică Dumnezeu sînt, pe de o parte, pe măsura înţelegerii noastre, pe de alta, au în ele o adîncime ce depăşeşte orice înţelegere umană, chemîndu-le la o intrare veşnică în înţelegerea lor şi în simţirea iubirii Persoanelor divine şi a tăriei de existenţă a lor comunicată prin ele. În viaţa viitoare le vom primi însă într-o negrăită îmbelşugare şi într-un grad cu mult mai inteligibil, deşi vor avea şi atunci în ele adîncimi rezervate unei înţelegeri şi simţiri mereu sporite. Nivelul şi gradul cu mult mai înalt la care vor fi primite, va însemna o pătrundere cu mult mai intimă în legătura cu Persoana Cuvîntului întrupat, fără să ne confundăm cu El, dată fiind rezerva de sensuri încă neînţelese primite în această intimitate şi faptul că numai persoana Lui deosebită de noi ne comunică sensuri şi ni le comunică numai ca unor persoane deosebite; dat fiind faptul că numai o persoană neconfundată comunică cu persoana cea neconfundată. El e sensul suprem pentru mine.

Cuvintele sau sensurile comunicate aduc una în alta persoanele sau arată unitatea de fiinţă cînd se comunică, fie între Persoanele dumnezeieşti, fie între persoanele omeneşti. Dar în nici un caz ele nu se confundă. Iar cînd se comunică de Per-

soanele dumnezeiești persoanelor omenești și invers, se arată că oamenii sînt creați de Dumnezeu după chipul Lui, deci că El e sensul lor și că El se poate afla în dialog comunicant și susținător cu oamenii și aceștia cu El, că Dumnezeu poate cobori la înțelegerea oamenilor în sensurile ce li se comunică și la bucuria de sensurile comunicate Lui de ei, în cuvintele ce le sînt proprii și a înțelegerii de către ei a sensurilor primite de la El și rodite în ei.

Căci oamenii nu sînt numai primitori ai cuvintelor comunicate lor de Tatăl prin Cuvîntul Său, sau al darului prezenței Lui, ci și răspunzători la acele cuvinte prin dăruirea lor spre bucuria Lui. Căci creîndu-ne ca chipuri ale Fiului Său, Tatăl ne-a creat prin aceasta ca chipuri vii ale Cuvîntului sau ca niște cuvinte cuvîntătoare. De aceea, prin noi poate vorbi altora și se poate dărui la nivelul nostru însuși Cuvîntul. Și cel mai clar ne vorbește după ce s-a făcut om. Dar se dăruiește totodată la nivelul Lui, însă în formă umană, Tatălui, în numele nostru.

Cuvintele lui Dumnezeu adresate nouă sînt totodată apeluri și ajutoare de a adînci chipul Lui în noi, de a ne face asemenea Lui, iar acestea sînt apeluri la iubirea noastră, la răspunsul nostru la iubirea Lui. Numai astfel sporim în iubirea cu Dumnezeu. Cel ce vorbește și cel care răspunde afirmativ Aceluia realizează prin aceasta o unire între ei. Cel ce vorbește ajută chiar prin aceasta unirii cu El a celui căruia îi vorbește. Dacă în cuvintele sale Dumnezeu ni se comunică pe Sine însuși în puterea Sa creatoare și dătătoare de viață, noi trebuie să arătăm și să rodim această viață primită de la El prin răspunsul iubirii noastre, deci prin cuvintele noastre răspunzătoare, care sînt o formă de dăruire a noastră. Numai așa ne însușim viața pe care ne-o dă Dumnezeu. Și numai aceasta îi face bucurie Lui. Cuvintele Lui, prin care Ni se dă ca Adevăr și Viață, ne fac să răspundem prin mulțumirea și dăruirea noastră, prin lauda ce I-o aducem, prin mărturia bucuriei noastre pentru viața primită, prin cererea de mai multă viață. Căci Dumnezeu nu ne-ar putea adresa cuvintele Sale dacă am fi numai niște obiecte. Nici nu ne-ar putea adresa cuvinte un „dumnezeu" care n-ar fi persoană, ci o esență inconștientă. El ne creează ca subiecte, nu numai capabile să primim cuvintele Lui, ci și doritoare să ni le dea și capabile să răspundem. El ne creează pentru a se bucura de primirea de către noi a cuvintelor Lui și de răspunsul nostru la ele. Dacă n-am fi făcuți capabili să răspundem cuvintelor Lui, cu bucuria conștientă

că-i facem Lui însuși bucurie, n-am fi făcuți ca parteneri ai Lui, n-am fi făcuți ca vrednici să asculte și El cuvîntul nostru de răspuns sau să primească cu bucurie dăruirea noastră. Dumnezeu ne poate face parteneri ai dialogului cu El ca persoane, pentru că El însuși e Persoană. Ambii parteneri sînt persoane ce se bucură una de alta. El s-a coborît, creîndu-ne ca ființe cuvîntătoare, la starea celui ce are bucurie să asculte răspunsul nostru sau să primească dăruirea noastră, ca răspuns dat cuvintelor Lui prin cuvintele noastre. Și el nu a întemeiat acest dialog cu noi și nu-l susține pentru că ar avea nevoie de bucuria pe care I-o producem noi prin aceasta, ci din iubirea de Tată și de Frate mai mare, Care se bucură de dragostea copilului sau fratelui mai mic, oricît ar fi el de mic și de neajutorat. El vrea să ne crească prin aceasta spre tot mai multă înțelegere a iubirii Lui și la voința de a-I răspunde cu iubirea noastră. Prin aceasta ne-a dat cinstea să ne facă răspunzători în fața Lui pentru creșterea noastră și a altora la tot mai înalte nivele ale acestei stări. Dumnezeu Cuvîntul e în stare să aibă El însuși grijă de toate creaturile Sale. Dar dacă nu ne-ar chema și pe noi la această răspundere de noi și unii de alții, ne-ar trata ca pe niște obiecte. Însă dîndu-ne și nouă răspunderea pentru noi și pentru alții, ne-a făcut capabili să răspundem grijii ce o cere de la noi, pentru noi și pentru alții. Prin aceasta ne ridică la treapta de împreună răspunzători cu El pentru noi și pentru alții, sau de desăvîrșitori ai noștri prin puterea Lui. Fără răspunsul nostru la apelul Lui de a avea grijă de noi, nu ne putem mîntui, nu ne putem asigura viața de veci, iar răspunsul ce ni-l cere de a avea grijă de alții se poate primejdui uneori mîntuirea altora, dar în mod sigur mîntuirea nostră. Nu depinde întru totul de noi mîntuirea altora, pentru că aceasta le-ar lua calitatea de subiecte răspunzătoare, pe care o au și ei, dar depinde de colaborarea noastră cu El în grija de noi și de alții mîntuirea noastră, arătîndu-se în aceasta că sîntem și noi subiecte libere și de sine dăruitoare și că trebuie să ne manifestăm ca atare, nu ca obiecte pasive. Căci misterul persoanei umane stă nu numai în bogăția inepuizabilă de sensuri sădite în ea și primită de ea prin Cuvîntul de supremă comuniune, prin faptul că e unul din Persoanele Treimii, ci și în setea și datoria persoanei umane de-a le primi și de a și le comunica. Iar în aceasta se implică trebuința de a răspunde fiecăreia de sine, dar și de alții, în mod liber în fața unui Subiect suprem. Răspunderea de sine a omului include atît caracterul său de ultim for de-

cizional cu privire la sine, cît şi dependenţa mîntuirii lui de Subiectul suprem.

Fără acest subiect suprem şi fără relaţia cu El sînt inexplicabil ca subiect, sînt inexplicabil în demnitatea mea ca for ultim decizional pentru mine. Numai un subiect suprem m-a putut aduce la existenţă şi mă susţine ca subiect, mă susţine ca liber chiar în El însuşi, ca o astfel de formă deplină şi deplin demnă a existenţei. Căci subiectul domneşte asupa obiectelor prin conştiinţă, nu invers. Dar e stăpîn şi asupra lui însuşi în ce priveşte mîntuirea sau fericirea sa veşnică. Dar numai în faţa unui Subiect suprem mă pot simţi responsabil şi pot accepta şi exercita liber această calitate. Şi numai în comuniune liberă cu El mă pot mîntui. Şi numai făcîndu-mă El responsabil, deci factor liber al faptelor mele, mi-a dat demnitatea să mă facă subiect şi nu obiect care trebuie să contribuie şi el la mîntuirea sa. M-a făcut să depind de mine în eternitatea mea. Numai un subiect suprem, de supremă valoare, m-a putut aduce şi pe mine la existenţă ca pe un subiect de valoare netrecătoare şi de o demnitate, care mă face forul deciziilor mele cu privire la mine. Numai El m-a putut face subiect responsabil pentru mine în faţa Lui, investindu-mă chiar prin aceasta, cu cea mai mare demnitate şi valoare, cu atît mai mult cu cît a făcut să depindă de această responsabilitate a mea însăşi existenţa mea eternă.

Ca subiect nu mă pot face exclusiv obiect nici măcar pentru mine. Cînd privesc la mine ca la un subiect, mă ridic în calitatea aceasta peste forma de obiect ce mi-a putut-o da prin faptul că sînt subiect. Şi nici altul nu mă poate face numai obiect. Iar prin calitatea mea de subiect scap cu totul de sub puterea lui. Eu urc mereu ca subiect deasupra mea ; cînd mă văd ca obiect mă urc deasupra mea în calitatea de ultim for decizional asupra destinului meu veşnic, simţindu-mă pătruns de răspunderea faţă de forul decizional suprem, care mai mult mă ajută din aceasta decît mă anulează ca subiect. O simt ştiind că pot refuza împlinirea răspunderii înaintea acestui for, deşi ştiu că pot face aceasta numai cu riscul neîmplinirii sale ca om adevărat. Propriu-zis, numai trăindu-L pe Dumnezeu ca Persoană, pot simţi răspunderea faţă de El, deci mă simt şi pe mine ca persoană. Iar în refuzul neîmplinirii răspunderii mele nu-i atît o afirmare a libertăţii mele de subiect, ci mai mult o acceptare a domniei unor patimi inferioare asupra mea, care mă diminuează ca subiect.

Misterul persoanei stă în demnitatea ei de a fi un for decizional ultim în tot ce face, deşi nu există în această calitate prin ea însăşi şi nu poate manifesta această demnitate decît pentru sau contra unui for decizional suprem şi referindu-se la persoanele şi cosmosul ce le are în viaţa ei, pe care ştie că nu le are de la sine, cum nu este nici ea de la sine.

Existenţa persoanei ca subiect presupune existenţa unui Subiect creator al ei şi al tuturor celor pentru care se simte făcută şi ea răspunzătoare, avînd în aceasta nu numai trebuinţa de a ţine seama de acel Subiect şi de ele, ci şi o anumită putere faţă de cele din urmă. Aci apare un alt caracter paradoxal al persoanei umane, o altă unitate a contrastelor prin care se caracterizează : pe de o parte, e un subiect ce nu poate fi redus la starea de obiect nici de sine, nici de celelalte subiecte umane, nici chiar de Dumnezeu; pe de alta, nu poate dispune de ele şi nu există prin sine şi nici singură fără ele. Ea se mişcă ca subiect de sine, dar se menţine ca atare recunoscînd în mod liber dependenţa de un Subiect suprem, Căruia îi este răspunzătoare prin sineşi, pentru alţi oameni şi pentru dreapta folosire a puterilor ce i s-au dat.

Eu nu pot ieşi niciodată deplin din calitatea de subiect, nu numai pentru că trebuind să mă depăşesc mereu pentru a mă cunoaşte, mă regăsesc mereu ca subiect care cunoaşte, ci şi pentru că stau mereu în faţa altuia pe care oricît aş vrea nu-l pot reduce la starea de obiect sau numai la starea de obiect, ci îl simt mereu şi pe el ca subiect, ca un eu propriu care răspunde iubirii mele, sau o refuză şi ştiu că e răspunzător şi pentru el şi pentru mine. Iar aceasta se întîmplă şi cînd simţim împreună pe un al treilea răspunzînd dragostei noastre comune, cu dragostea lui, sau refuzînd să ne răspundă.

Dar nu putem cugeta că Subiectul suprem se face şi El obiect al Său, ca noi. Aceasta pentru că e îndreptat întreg spre Altul într-o iubire care împreună cu iubirea cu care răspunde Acela, îl face şi pe acela numai Subiect. Acel Altul nu poate fi nici El obiect, pentru că e trăit numai ca Subiect iubitor în relaţie cu Sine.

Dumnezeu e Subiect pentru că nu e singur şi e numai Subiect pentru că nu e în nici un fel despărţit de alte Subiecte. Şi numai pentru că e Subiect pur întreit, el poate fi creator nesupus unei necesităţi interne, sau vreunei condiţii deosebite de El. Şi mai e subiect pur, pentru că se poate manifesta ca Subiect creînd subiecte din nimic, din pura Sa iubire, menţinîndu-ne în viaţă ca subiecte libere prin iubirea Sa curată şi

plină de toată puterea, vrînd să fie trăit de alte subiecte ca întreit și pur Subiect iubitor, sau ca să răspundă iubirii Lui prin iubirea lor ca subiecte. De aceea ne dă putința să fim subiecte și vrea să fim subiecte. Dar pentru că ne vrea să iubim liber, ne dă și putința să rămînem subiecte chiar în refuzul nostru de a iubi și de a face pe alții obiecte.

La baza întregii realități trebuie să fie o existență care e numai Subiect nesupus ca obiect vreunor legi; un Subiect care chiar prin această calitate e iubitor, deci în comuniune desăvîrșită.

Dar trebuie precizat că nevoia omului de om și de Dumnezeu e atît de importantă prin faptul că ea e o nevoie de om și de Dumnezeu ca persoane, deci ca subiecte, și că omul numai în relație cu celălalt om și cu Dumnezeu ca persoane se definește ca existență distinctă, conștientă de sine și liberă, sau ca persoană. Eu nu pot cugeta la mine ca persoană distinctă decît în relație cu altul ca persoană distinctă. Numai experiind libertatea altuia experiez și libertatea mea și viceversa. Nu mă pot experia pe mine ca persoană decît în legătură cu o altă persoană. Toate amintirile despre mine sînt unite cu amintirile despre alții ca persoane. Chiar sihastrul care a reușit să uite de toți, sau să gîndească la ei cu totul liber, prin faptul că stăruie numai în rugăciune către Dumnezeu, trăiește în relație cu Dumnezeu ca persoană.

Eu sînt eu, pentru conștiința mea, pentru că sînt eu în relație cu alte persoane. Prin numele meu de care sînt conștient, mă disting de alții, ca cineva sau constat că mă disting ceilalți de ei înșiși și de alții ca pe cineva, nu ca pe ceva. Numai persoanele primesc și dau nume și numai persoanelor, pentru că numai ele trăiesc reciproc și conștient ca persoane distincte la care se apelează și nu sînt manipulate.

Pe de o parte, mă știu unic și liber în relațiile cu ceilalți, pe de alta, nu mă știu în această unicitate și libertate decît în relație cu alții.

Mă disting ca persoană unică în relație cu alte persoane, pentru că nu mă pot comunica liber decît altor persoane distincte și libere și numai prin comunicarea către ele sau cu ele ies liber din indefinitul meu, definindu-mă ca o persoană deosebită și liberă, unică față de ele, ca persoane unice și libere. Faptul că nu mă pot comunica în întregime altora, îmi descoperă calitatea de mister inepuizabil, dar nici ca mister nu mă știu decît prin faptul că mă comunic altora. Sau misterul meu

nu contrazice faptul că mă știu ca persoană ce se comunică altor persoane, care mi se vădesc ca mistere.

Dacă nu m-aș comunica altor persoane, n-aș ști de mine nici ca persoană distinctă și liberă, nici ca mister. Ba nici că sînt peste tot. Dar pot zice că sînt, înainte de comunicare, ca o natură indistinctă, devenită persoană distinctă prin comunicare. Îndată ce exist comunic, căci încep să exist ca persoană. S-ar putea spune că copilul nu comunică de îndată după naștere, deci n-ar fi persoană de la început. Dar e persoană pentru cei din jurul lui. Și i se adresează ceilalți ca unei persoane. El este văzut ca o persoană care poate primi comunicări. De aceea i se dă nume, ca să se știe de la început ca adresat și să-l știe și ceilalți ca un adresat deosebit de toți și să-i promoveze libertatea. Iar faptul că e făcut ca persoană pentru persoane se arată în pornirea lui de a vedea persoane chiar în lucruri. Nu se poate, deci, spune că copilul nu e la început natură generală și apoi persoană. Omul e de la început persoană. Natura umană nu e decît în persoană. De aceea fiind de la început persoană nu e născut de către alte persoane cu care de la început e în relație. Nu e produs de natură. La început, cînd n-a fost nici o persoană umană, prima persoană a fost adusă la existență de Persoana lui Dumnezeu, Care i-a vorbit îndată și Căreia i-a răspuns prima persoană umană. A doua persoană umană a fost adusă la existență de către Persoana lui Dumnezeu, dar din prima persoană umană. Faptul că la început a trebuit să fie o primă persoană, dar ea n-a putut veni la existență decît dintr-o altă persoană, iar altă persoană nu exista, arată că ea a trebuit să fie adusă la existență de Persoana divină. Iar Persoana divină însăși, neputînd fi singură, a trebuit să fie din veci în relație cu o altă persoană, mai bine zis, cu alte două Persoane. Necesitatea Persoanei divine pentru om ca persoană se arată în faptul că omul se cere după Dumnezeu cel personal, pentru cea mai deplină comunicare.

Primul om n-a putut fi decît persoană și n-a putut fi persoană decît fiind adus la existență de Persoana dumnezeiască și vorbindu-i-se îndată de către Dumnezeu, iar ca persoană fiind partenerul potențial al comunicării cu altă persoană, care e adusă la existență din prima.

Persoana nu e niciodată decît cu o altă persoană. E o persoană în relație cu alta, deși are în această relație o valoare unică.

Rostul persoanelor existente şi definirea lor mutuală ca persoane, sînt accentuate de chemarea lor de a contribui la aducerea pe lume a altor persoane, prin iubirea dintre ele, ridicată la calitatea de iubire comună faţă de acelea la a căror aducere la existenţă contribuie. Dar ele pot cădea şi în privinţa aceasta din responsabilitatea lor, evitînd nu numai dezvoltarea persoanelor existente prin iubirea lor, ci şi contribuţia altor persoane la existenţă. Iubirea dintre bărbat şi femeie cade, prin aceasta, la mişcarea unei voluptăţi egoiste, pur trupeşti.

Din toate cele spuse despre nevoia omului de om, se poate vedea că la temelia acestei nevoi şi, de aceea, şi ţinta ei este iubirea. Omul trăieşte ca mişcare esenţială nevoia de a iubi şi de a fi iubit pusă în acţiune, indiferent în cîte forme se poate manifesta ea. Nevoia de a iubi şi de a fi iubit este, pe de altă parte, nevoia unei persoane de altă persoană, pentru că numai o persoană poate iubi şi numai de la ea se poate aştepta iubirea. Iar nevoia aceasta nu e trăită ca saturată niciodată. Ea e fără sfîrşit.

În Dumnezeu această nevoie e satisfăcută din veci în mod desăvîrşit şi într-o reciprocă dăruire desăvîrşită. Pe oameni El nu-i iubeşte dintr-o nevoie de a găsi în afara Lui o completare a iubirii, ci ca o revărsare liberă a iubirii şi dăruirii Sale lăuntrice desăvîrşite spre alte persoane create în acest scop, deci nefăcînd parte din existenţa Sa veşnică. Oamenii iubind, simt trebuinţa să crească în iubire. În om se uneşte simţirea insuficienţei sinei proprii, cu setea nesfîrşită de iubire faţă de alţii şi a altora faţă de sine. De aceea iubirea lor e în continuă mişcare de sporire la nesfîrşit. Iubirea deplină o vor avea numai de la Dumnezeu, cînd vor fi crescut ei înşişi cît s-a putut în iubire, în condiţiile vieţii lor pămînteşti. Atunci iubirea arătată de ei şi iubirea lui Dumnezeu simţită de ei va fi ajuns la desăvîrşire sau la odihnă, ceea ce nu înseamnă încetarea ei, ci o gustare continuă a plinătăţii ei.*

* Din *„Chipul nemuritor al lui Dumnezeu"*, ed. cit., p. 97-116.

NECESITATEA CREDINŢEI ŞI A FAPTELOR BUNE ÎN ÎNSUŞIREA MÎNTUIRII

Încă din cele spuse pînă aci despre fazele vieţii noi în Hristos, s-a văzut importanţa faptelor bune în însuşirea personală a mîntuirii. Mai stăruim puţin asupra lor, dată fiind contestarea faptelor bune în protestantism şi înţelegerea lor deosebită în catolicism.

Protestanţii contestă necesitatea faptelor bune pentru mîntuire, pe baza cîtorva locuri din epistolele sfîntului Apostol Pavel despre mîntuirea prin credinţă fără faptele legii (*Rom.* 3,20, 28, 30 ; 2, 4, 6 ; *Gal.* 2,16 ; *Ef.* 2,8). Această contestare a faptelor e solidară cu învăţătura lor despre justificare, ca achitare juridică a celor ce cred, de vina pentru păcate, fără desfiinţarea păcatelor şi fără sădirea în ei a unei vieţi noi în Hristos. Am văzut însă că sfîntul Apostol Pavel înţelege „dreptatea", de care se împărtăşeşte omul în Hristos, ca o viaţă nouă, manifestată în fapte bune care-l pot duce pe om la statura spirituală a lui Iisus Hristos, bărbatul desăvîrşit. În toate locurile din epistolele sfîntului Apostol Pavel despre viaţa cea nouă în Hristos, în continuă creştere, e implicată aprecierea faptelor bune. Dar sfîntul Pavel vorbeşte şi în alte nenumărate locuri despre necesitatea faptelor bune.

E clar că faptele bune, a căror importanţă o contestă el, sînt faptele pe care omul le socoteşte că-l fac drept fără unirea cu Hristos cel jertfit şi înviat. Faţă de această mentalitate, sfîntul Apostol Pavel pune ca temelie a mîntuirii credinţa în Hristos, dar nu credinţa în importanţa juridică a morţii lui Hristos, ca echivalent al păcatelor noastre, ci credinţa ca legătură personală cu Hristos, prin care iradiază în om puterea lui Hristos ; e o credinţă care echivalează cu o unire treptată cu Hristos, din a Cărui jertfă şi Înviere primim şi noi putere de a muri păcatelor, adică de a muri egoismului şi izolării noastre, şi de a învia la o viaţă nouă, care stă în comunica-

rea intimă cu Hristos și care ne va duce și pe noi la înviere prin puterea Învierii Lui. Nu faptele în afara lui Hristos ne mîntuiesc, deci nu faptele noastre, săvîrșite pe baza vreunei legi normative impersonale, ci faptele ce izvorăsc din puterea lui Hristos cel sălășluit în noi sînt necesare pentru însușirea personală a mîntuirii, pentru că ele sporesc în noi unirea cu Hristos și asemănarea cu El. În ele se arată că ne-am însușit mîntuirea în Hristos. Nu numai în protestantism e evitată mîndria pentru fapte, ci și în Ortodoxie, dar pe cînd în protestantism se renunță la orice fel de fapte, deci chiar la faptele din puterea comuniunii cu Hristos, pentru că nu se crede în această comuniune, în Ortodoxie se văd aceste fapte ca rodire în noi a prezenței lui Hristos și a puterii Lui.

Între aceste fapte și credința în Hristos există o legătură organică, în amîndouă manifestîndu-se comuniunea cu Hristos. În fapte comuniunea cu Hristos se manifestă ca o dezvoltare a comuniunii începătoare prin credință. Credința în Hristos e credința în Hristos cel din noi, credința din puterea Lui aflător în noi; e iradierea în noi a prezenței și puterii lui Hristos, sălășluit în noi în chip nevăzut. Credința aceasta include în ea iubirea față de Cel ce S-a jertfit, a înviat pentru noi și S-a sălășluit în noi, ca în starea Lui de jertfă și înviere să luăm putere să murim și noi față de păcat și să ducem și noi o viață nouă din El și cu El. Hristos însuși ne umple de iubire față de El, prin iubirea Lui față de noi. Iar iubirea ne dă puterea să ne facem asemenea Lui: să murim față de păcat, să ne manifestăm cu iubire față de oricine și de orice. Creștinismul este marea taină a comuniunii personale, pe care creștinismul occidental n-a înțeles-o. E marea taină a creșterii persoanei din viața altei persoane și în ultimă analiză din viața Persoanei lui Hristos plină de infinitatea dumnezeiască.

Deci credința de care vorbește sfîntul Apostol Pavel este credința prin care ne însușim starea de dreptate a lui Iisus, și pe urma jertfei și învierii Lui, care, așa cum este dinamică în El, este dinamică și în noi; este „credința lucrătoare prin iubire". Ea este opusă faptelor legate de legea tăierii împrejur sau a netăierii împrejur (*Gal.* 5,6); este opusă faptelor oricărei legi, care sînt fapte săvîrșite prin puterea omului, totdeauna slabă cînd nu e susținută de comuniunea cu Persoana lui Hristos, infinită în puterea și iubirea Ei.

Iubirea e cea mai mare forță. Dar ea e tare numai atunci cînd e susținută de comuniunea cu Persoana infinită în putere și iubire a lui Hristos care e una cu credința adevărată. Ea

va rămîne și după ce va înceta credința, atunci cînd Hristos ni Se va arăta în chip descoperit. Și pentru că e mare, e lucrătoare, sau își arată mărimea în capacitatea de a se dovedi prin toate manifestările. Cel ce are de aceea o credință dar n-are iubire, chiar dacă ar putea muta și munții, sau chiar dacă și-ar da și trupul să-l ardă, nimica nu este pentru că nu e în comuniune. Și cum lucrează iubirea? „Dragostea îndelung rabdă, dragostea este plină de bunătate, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește, dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mînie, nu pune la socoteală răul, nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr, toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă" (*Cor.* 13, 4-7).

Credința fără iubire e încruntată, pentru că e efort individual, nu comuniune; ea poate fi trufașă, poate ascunde în ea un individualism. Dragostea e opusul individualismului rigid, e smerită. Conceptul apusean de credință se explică din doctrina despre un Hristos la distanță, neprezent în inimi. Dragostea e deschiderea inimii în mod nelimitat pentru ceilalți în Hristos, dragostea e uitare de sine pentru ceilalți, după pilda și din puterea lui Hristos. A trăi în dragoste înseamnă a trăi în nelimitarea generoasă, iradiată în noi din infinitatea persoanei lui Dumnezeu, aflătoare în celelalte persoane. Nu poți iubi decît o altă persoană. Iar putința și setea ei de infinit arată că în comuniunea dintre persoane manifestă infinitatea Persoanei infinite a lui Dumnezeu.

Credința în Hristos e iubirea față de Hristos și însușirea iubirii lui Hristos față de oameni. Altfel nu e adevărată credință. Căci credința adevărată e ea însăși începutul acestei deschideri și închideri în infinitatea iubirii lui Hristos. Luther a contestat importanța iubirii, pentru că ea ar fi a omului și deci omul s-ar mîndri cu ea. Dar omul, zicea el, nu trebuie să dea nimic, ca să-și păstreze credința că numai prin Hristos se mîntuiește. Dar cel ce iubește cu adevărat nu se mîndrește, căci el a uitat de sine. Cel ce iubește pe Hristos, și în Hristos pe oameni, nu se trufește, pentru că el știe că iubirea lui se hrănește din iubirea lui Hristos față de noi, că în infinitatea iubirii de care se simte cucerit, trăiește infinitatea iubirii lui Hristos. Iubirea noastră e numai răspunsul nostru la iubirea Lui, dat din puterea iubirii Lui. E un val al ființei noastre spre El, stîrnit de valul iubirii Lui care ne trage spre El. Dacă n-ar fi iubirea Lui care să pătrundă în noi și să ne tragă spre El, ne-am comporta ca niște nesimțiți. N-am putea nici crede

C-da 267, coala 7

măcar. „Cine ne va despărți pe noi de iubirea lui Hristos? Oare necazul? Oare strîmtoarea, ori prigoana, ori foametea?... Nici moartea, nici viața, nici îngerii..." (*Rom.* 8,25, urm.). Nici doctrine spectaculoase ca cea a școlilor teologie protestante. Căci spune sfîntul Marcu Ascetul: „Cel ce a lăsat fapta și se reazămă pe conștiința simplă, ține loc de sabie cu două tăișuri, băț de trestie, care în vreme de război, cum zice Scriptura (*Is.* 36,6), găurește inima și strecoară în ea otrava firii înainte de cea a vrăjmașilor" [57]. Sau: „Cuvintele dumnezeieștilor Scripturi citește-le prin fapte și nu te întinde în vorbe multe, îngîmfîndu-te în deșert cu simpla lor înțelegere" [58].

Sfîntul Apostol Pavel respinge într-adevăr faptele, dar numai pe cele ce nu izvorăsc din credința în Hristos și din iubirea față de El. Deci credința e baza faptelor. Dar așa cum faptele care nu sînt din credința în Hristos nu au valoare pentru mîntuire, tot așa nici credința care nu e lucrătoare prin iubire, nu e o credință adevărată. De aceea faptele nu se socotesc mîntuitoare în ele înseși, nu se socotesc ca atare cele ce au numai chip exterior și nu constituie ca atare un drept al omului la mîntuire; de aceea nu pot fi nici o prestație care poate întrece echivalentul mîntuirii proprii, putînd fi detașate de cel ce le-a făcut și depozitate într-un tezaur de merite prisositoare din care se pot completa lipsurile altora. Pot fi fapte săvîrșite la exterior și totuși sufletul să rămînă lipsit de iubire, rigid în mîndria lui pentru faptele săvîrșite. Pot fi fapte săvîrșite din diferite interese, cu diferite planuri. Numai revărsarea inimii în ele din credința ca relație nemijlocită cu Hristos le dă valoare mîntuitoare; numai cînd sporesc credința și iubirea omului, care-l fac din ce în ce mai bun; numai cînd ele transferă bunătatea celui ce le săvîrsește și în ființa celui ce se bucură de beneficiul lor. Altfel, dacă adresatul unor fapte bune simte în cel care le săvîrsește în favoarea lui vreo mîndrie, aceasta îl poate face și mai rău.

Concepția apuseană despre obținerea mîntuirii pe seama noastră într-un mod juridic face de prisos faptele noastre (protestantism), sau le consideră și pe ele ca un adaos la echivalentul juridic achitat de Hristos pentru păcatele noastre (catolicism). Nici într-un caz, nici într-altul nu se înmoaie și nu se deschide inima pentru Hristos din Hristos și pentru oameni din Hristos. Și aceasta este mîntuirea noastră pe care o urmărește Hristos prin faptul că s-a făcut om; ca să ne comunice iubirea Sa și să devenim purtătorii iubirii Lui; să ne scoată din rigiditatea egoismului păcătos. Nici unul, nici altul nu vede

mîntuirea adusă de Hristos ca bază a unei refaceri reale a omului în comuniunea cu Dumnezeu. Numai faptele izvorîte din iubire, al cărui izvor în noi este iubirea lui Hristos, au un rost în mîntuirea noastră.

Iar iubirea din care izvorăsc faptele și pe care ele o sporesc, nu poate atinge niciodată un nivel de la care să nu mai poată crește, pentru că iubirea lui Hristos din care ea se alimentează nu are o limită și pentru că persoana noastră pe care Hristos o vrea să sporească în iubire nu atinge niciodată o limită a creșterii ei. Considerarea ca mîntuitoare a unor fapte atașate cuiva din afară și neizvorîte din iubirea lui — cum e cu faptele atribuite unor persoane de către autoritatea bisericească din prisosul faptelor altora, cum se face în catolicism — implică o punere a faptelor mai presus de persoană, o necunoaștere a legăturii organice dintre fapte și persoane. Căci nu se consideră faptele ca o manifestare și o creștere a deschiderii inimii spre Dumnezeu și spre semeni. Persoanele cresc numai prin iubirea manifestată în faptele proprii, iar iubirea se arată în comuniunea persoanei care face unele fapte, cu cea pentru care le face. Faptele sînt manifestările relației iubitoare directe între persoană și persoană. Propriu-zis numai în relația cu Dumnezeu ca persoană supremă se realizează cu adevărat mîntuirea omului, pentru că numai din iubirea lui Dumnezeu, manifestată în fapte, căreia omul i se deschide prin credința și faptele sale, el se poate umple cu adevărat de o iubire netrecătoare, manifestată în fapte interminabile.

Iubirea este și pentru Diadoh al Foticeii izvorul și criteriul faptelor. Iubirea e în sinul faptelor adevărate sau viceversa. Și faptele bune se cuprind virtual în amîndouă. În iubire se arată caracterul creator de comuniune al credinței; în iubirea manifestată prin fapte. În iubire și în fapte se vede din nou că mîntuirea omului se realizează în Biserică. Dar în ea are loc și refacerea și creșterea noastră personală și repercutarea ei asupra lumii. Căci creșterea noastră personală e o creștere comună cu ceilalți în Dumnezeu, manifestată în fapte de iubire care se arată prin lucruri.

Diadoh al Foticeii spune: „Credința fără faptă și fapta fără de credință vor fi la fel de lepădate." [59]

Căci credinciosul „trebuie să-și arate credința, aducînd Domnului fapte. Pentru că nici părintelui nostru Avraam nu i s-ar fi socotit credința spre dreptate, dacă n-ar fi adus pe fiul său jertfă, ca rod al ei." [60] „Cel ce iubește pe Dumnezeu, acela crede totodată cu adevărat și săvîrsește faptele credinței

cu evlavie. Iar cel ce crede și nu este în iubire, nu are nici credința însăși, pe care socotește că o are. Căci crede cu o minte ușuratică ce nu lucrează sub greutatea plină de slavă a dragostei. Drept aceea credința lucrătoare prin iubire este marele izvor al virtuților." [61] Iar iubirea aceasta izvorăște, la rîndul ei, din Dumnezeu aflător în noi. „De aceea din adîncul inimii simțim izvorînd dragostea dumnezeiască." [62] Și virtuțile în care se arată iubirea lui Dumnezeu, hrănite de dragostea lui Dumnezeu și întărind dragostea de Dumnezeu, pe măsură ce sporesc, ne conduc spre „comuniunea nedespărțită cu Dumnezeu".

Avem prin urmare paradoxul : iubirea și faptele bune izvorîtoare din ea sînt un dar ; dar pe de altă parte, ele sînt o datorie. Sfîntul Marcu Ascetul spune : „Domnul vrînd să arate că orice poruncă e o datorie, iar pe de altă parte că înfierea se dă oamenilor în dar pentru sîngele Său zice : „Cînd veți fi făcut toate cele poruncite vouă, ziceți : slugi netrebnice sîntem și ceea ce am fost datori să facem, aceea am făcut" (*Lc.* 17,10). Deci Împărăția cerurilor nu este plata faptelor, ci harul Stăpînului gătit slugilor credincioase." [63]

Pe de o parte iubirea este un dar, pe de alta trebuie primită și însușită activ de noi și arătată prin fapte. Nu putem rămîne pasivi, nesimțitori la ea. Nu putem fi mîntuiți fără răspunsul nostru activ la iubirea lui Dumnezeu față de noi, ca niște „bușteni" cum spunea Luther. Dumnezeu nu ne disprețuiește atît de mult, ca să ne mute ca pe niște obiecte insensibile în Împărăția cerurilor. Dacă ne-ar disprețui atît de mult, nici nu s-ar mai fi făcut om pentru noi. Și apoi insensibilitatea aceasta nu s-ar prelungi și într-o insensibilitate la fericirea vieții veșnice ? Căci cum ar produce atunci Dumnezeu dintr-o dată o sensibilitate în noi, dacă n-a început să se producă în noi încă de acum un efort de a ne-o însuși ?

Sfîntul Simeon Noul Teolog zice : „Alergați, cereți, bateți, ca să vi se deschidă poarta Împărăției cerurilor, ca să intrați înăuntru și s-o aveți voi înșivă în lăuntrul vostru" (*Lc.* 17, 21). Căci aceia care ies din viața prezentă înainte de a avea această Împărăție în inimi, cum o vor afla odată ce au plecat de aici fără s-o caute ? Deci trebuie să o căutăm, să batem... Dacă lucrăm aici și ascultăm de Hristos, Stăpînul nostru, grăbindu-ne cît sîntem în viață, să primim Împărăția în noi înșine, nu-L vom auzi zicîndu-ne odată : „Plecați de aici. Pentru ce căutați acum Împărăția, pe care v-am îmbiat-o și pe care ați refuzat să o primiți ?" [64]

Mîntuitorul însuși a spus că iubirea față de El se arată și întărește prin împlinirea poruncilor Lui și această împlinire ne conduce la comuniunea mai deplină cu El : „Cine are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește ; iar cine Mă iubește pe Mine, iubit va fi de Mine și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui" (*In* 14, 21). Sau : „Dacă mă iubește cineva, păzi-va cuvîntul Meu și Tatăl Meu îl va iubi pe el, și vom veni la el și Ne vom face locaș la el" (*In*. 14,23).

Prin faptele izvorîte din iubire, care la rîndul ei crește din iubirea lui Hristos ca om față de Tatăl Său și din iubirea Lui față de noi, firea noastră înaintează de la calitatea de chip pe treptele interminabile ale asemănării cu Dumnezeu, împreună cu Hristos ca om și asemenea Lui, Care aceasta a luat firea noastră și prin aceasta a pus bază mîntuirii noastre.

Timpul însuși ne este dat în vederea acestei creșteri. Sfîntul Maxim Mărturisitorul a apărat pe larg în scrierea **„Ambigua"**, sensul acesta al timpului, împotriva lui Origen, care considera viața în timp un rezultat al unei căderi a sufletelor dintr-o existență necorporală. Noi creștem în timp, însă, sporind în apropierea de Dumnezeu prin faptele săvîrșite din iubirea față de Dumnezeu, ca răspuns la iubirea Lui și din puterea iubirii Lui. Noi nu putem răspunde de la început în mod nelimitat iubirii nelimitate a lui Dumnezeu, pentru că fiind creați, sîntem limitați prin ființă, neputînd primi prin har dintr-odată întreaga putere de iubire a lui Dumnezeu, dar în același timp, ca chipuri ale lui Dumnezeu, aspirăm spre infinitate și sîntem capabili de ea, dar nu printr-o actualizare exclusivă a ceea ce avem în noi, ci prin întărirea a ceea ce avem în noi din participarea la Dumnezeu cel infinit. Dar la participarea deplină nu putem ajunge fără o pregătire printr-o participare treptată, prin care dobîndim în același timp conștiința că fără participarea deplină la Dumnezeu prin harul Lui, depășirea noastră se mișcă totuși într-un cadru limitat, adică rămînem mereu închiși în timp, sau supuși morții.

Ținînd seama de creșterea noastră treptată spre răspunsul treptat la iubirea Lui nelimitată, Dumnezeu însuși nu ne arată această iubire de la început în întregime, ci ne-o împărtășește în etape, coborînd El însuși la nivelul nostru temporal și făcînd cu noi drumul spre arătarea nelimitată a iubirii Lui și spre răspunsul nostru nelimitat la ea ; adică spre ridicarea noastră în eternitatea Lui, care însă nu se produce prin această creștere treptată, ci printr-un act al lui Dumnezeu de mutare a noastră în ea. Atîta timp cît nu putem răspunde în mod ne-

limitat iubirii nelimitate a lui Dumnezeu, avem un viitor, depăşim clipa de viaţă cu speranţa să fim mai mult şi să ne dăruim mai mult în viitor. Faţă de ceea ce dăruim acum, darurile noastre trecute ne apar mereu insuficiete, depăşite. Dar totodată simţim că nici acum nu putem să ne dăruim cum am vrea. Aşa se constituie timpul, cu trecutul depăşit, cu prezentul simţit ca insuficient, cu viitorul spre care tindem prin nădejde, dintr-o continuă nevoie şi posibilitate de depăşire a limitării noastre, căutînd în fond eternitatea, avînd în noi setea de ea, atrăgîndu-ne ea insăşi spre ea, dar conştienţi că nu o vom avea decît din darul deplin al lui Dumnezeu.

De aici vine nevoia faptelor continui, ca răspunsuri mereu mai sporite la iubirea lui Dumnezeu, ca expresii ale nevoii noastre de a răspunde mai deplin iubirii nelimitate a lui Dumnezeu, pe care într-un anumit fel o simţim în insuficienţa continuă a răspunsului nostru ; din nevoia continuă de a răspunde mai deplin aproapelui celorlalţi, pe care îl simţim nelimitat în potenţa, întrucît rămîn mereu nesatisfăcuţi cu răspunsurile noastre limitate, simţind şi ei că le-am putea răspunde în mod nelimitat, dar nu din noi înşine, ci din darul iubirii nelimitate a lui Dumnezeu, care ni se va împărtăşi odată. Mai ales după ce am dat un nou răspuns, simţim că şi el a fost nedeplin, pentru că a apărut în noi o nouă posibilitate pentru un răspuns mai deplin. Dar încă în momentul în care dăm acest nou răspuns, îl simţim ca nedeplin, ca depăşit, ca aparţinînd trecutului, căci în noi răsare în acelaşi moment posibilitatea unui nou raspuns pe care îl separăm perfect, sau mai perfect. E o nouă posibilitate de care a devenit aptă firea noastră însăşi în baza virtualităţii ei de a fi în dialog nesfîrşit cu Dumnezeu cel infinit, virtualitate care însă se actualizează treptat numai în acest dialog efectiv. Acestea sînt „epectazele“ sau „întinderile înainte“, de care vorbeşte Sfîntul Grigorie de Nysa, după exemplul Sfîntului Apostol Pavel, ca întinderi spre o ţintă care nu e decît Dumnezeu însuşi cu infinitatea arătată a iubirii Sale, spre „cununa dumnezeieştii chemări de sus, întru Hristos Iisus“ (*Fil.* 3,14).

Despre această cursă de la mai puţin deplin la mai deplin spune şi sfîntul Marcu Ascetul : „Orice prisos de virtute am adăuga azi, el e o dovadă a negrijii trecute, nu un drept la răsplată“.[65] Sau : „Cu cît sporeşti virtutea astăzi, cu atît te-ai dovedit dator pentru ziua de ieri, făcînd arătată puterea firii ;[66] ai făcut arătată virtualitatea nesfîrşită a firii, dar şi disponibilitatea nelimitată a lui Dumnezeu de a o întări şi actualiza

tot mai mult. Dar în aceasta se mai arată poate şi faptul că, deşi ceea ce am făcut în trecut ni se pare că am făcut cu maxim de efort, a fost lipsit de tot efortul de care eram capabili.

Necesitatea faptelor neincetate vine şi din trebuinţa de a răspunde altor şi altor situaţii, altor şi altor nevoi ale semenilor noştri în faţa cărora ne pune Dumnezeu, cerindu-ne să ne manifestăm continuu şi iubirea noastră, care în altfel este iubirea neincetată a lui Dumnezeu faţă de oameni prin noi, şi faţă de noi înşine ; căci El voieşte ca noi să creştem neincetat şi multiplu, dezvoltindu-ne toate posibilităţile noastre de cunoaştere şi de făptuire, dezvoltînd comuniunea de iubire cu cît mai mulţi oameni şi împrospătînd-o neîncetat. Prin aceasta realizăm făptura noastră însăşi din alte şi alte puncte de vedere, sau actualizăm şi adîncim şi facem mai luminoase alte trăsături ale chipului lui Hristos imprimate în noi, făcindu-L pe El însuşi să apară tot mai luminos in bogăţia trăsăturilor Lui şi în interesul Lui iubitor faţă de oamenii toţi.

Chipul uman al lui Hristos e alcătuit din armonia a nenumărate viruţi, a nenumărate aspecte ale binelui, care reflectă în chip uman însuşirile lui Dumnezeu. Cel ce prin faptele statornice de diferite feluri imprimă in sine diferite virtuţi, imprimă prin aceasta inseşi trăsăturile chipului lui Hritos, sau dă formă umană în persoana sa, însuşirilor lui Dumnezeu, asemenea lui Hristos.[67] Şi aceasta e o adevărată participare la Dumnezeu şi o reflectare a lui Dumnezeu prin fiinţa noastră personală. El duce chipul dumnezeiesc din sine la asemănare şi la iubirea îndumnezeitoare.[68] Pe faţa lui s-a făcut străvezie în mod vădit lumina feţei lui Hristos.

Aşa cum Hristos a lucrat continuu, manifestîndu-şi iubirea faţă de alte şi alte nevoi ale oamenilor din jurul Său, aşa trebuie să facem şi noi. Dar faptele cerute nu constau numai din manifestări ale iubirii faţă de oameni, ci şi din fapte de înfrînare a egoismului care ne mărgineşte în general, nedindu-ne posibilitatea să ne împărtăşim de iubirea nelimitată a lui Hristos şi să-i răspundem ei ; constau şi din fapte de intărire a purităţii sau a transparenţei noastre şi a intăririi legăturii noastre cu Dumnezeu, ale intensificării apropierii de El şi a relaţiei iubitoare cu El.

Sfîntul Apostol Pavel a vorbit şi el de o continuă „întindere înainte“, dar şi de faptul că această intindere temporală nu ne duce prin ea insăşi la desăvîrşirea vieţii veşnice. „Fraţilor, eu nu mă socotesc să fi ajuns, ci una fac : cele dinapoi

uitîndu-le şi spre cele dinainte întinzîndu-mă, la ţintă alerg, la cununa dumnezeieştii chemări de sus, întru Hristos Iisus" (*Fil.* 3,13-14). Ţinta alergării e sus, e dincolo de planul nostru temporal. Dar acolo sus, noi sîntem „chemaţi", ceea ce înseamnă că simţim şi în firea noastră o năzuinţă spre acea ţintă. Ea este o „cunună" pentru străduinţele ce le-am făcut aici. Dacă n-ar fi această străduinţă, n-am putea aştepta nici cununa. Acolo s-a terminat alergarea temporală. Acolo e răspunsul nelimitat la iubirea nelimitată a lui Dumnezeu, răspuns care nu mai trebuie depăşit; acolo e odihna veşnică. Dar alergarea în timp e necesară pentru dobîndirea cununii acestei odihne în bucuria fără de sfîrşit. Aici se face omul vrednic de cununa acelei odihne prin alergare, prin folosirea timpului.

Teologia dialectică protestantă privează timpul de orice valoare. Dispreţuind faptele, dispreţuieşte putinţa de creştere a persoanei însăşi sau valoarea ei în ochii lui Dumnezeu ca focar al năzuinţei spre tot mai marea iubire a Lui, dispreţuieşte importanţa răspunsului ei activ la iubirea lui Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu, în concepţie protestantă, se izbeşte de un zid care niciodată nu se deschide. Sfînta Scriptură şi sfinţii părinţi, subliniind importanţa manifestării iubirii personale şi deci a timpului, ne învaţă că numai aici pe pămînt se cîştigă Împărăţia veşnică. Am dat mai înainte un citat semnificativ al sfîntului Simeon Noul Teolog în acest sens.

Într-un pasivism asemănător celui protestant se complace şi teozofia şi antropozofia, care nu dau existenţei actuale a omului toată importanţa, socotind că vor exista şi alte vieţi în care omul va face mai mult, oarecum silit de treptele mai înalte pe care se va afla. Persoana umană e şi mai nesocotită de ele, căci ele merg pînă la anularea persoanei în seria încarnărilor, care sfîrşesc într-o contopire a tuturor în esenţa impersonală. Ce importanţă pot avea faptele într-o asemenea concepţie? Dacă ele totuşi se produc în baza unei necesităţi naturale, aşa cum se produc fenomenele naturii.*

* Din „*Teologia dogmatică ortodoxă*", vol. II, *ed. cit.*, p. 365-377.

SPIRITUALITATE ŞI COMUNIUNE ÎN LITURGHIA ORTODOXĂ

Introducere

În general o spiritualitate e o spiritualitate vie care angajează toată fiinţa omului. Ca atare, ea e alimentată de o comunicare în rugăciune şi de manifestarea identităţii de credinţă între mai mulţi. Numai această comunicare încălzeşte viaţa spirituală a fiecăruia. O spiritualitate urmărită de unul singur se răceşte, se usucă, devenind mai mult o cugetare teoretică ce angajează doar mintea şi aceasta doar din cînd în cînd. De spiritualitate ţine în mod necesar comuniunea. Viaţa fiecăruia sporeşte în legătură cu alţii, îi vine de la alţii. Spiritualitatea aceasta vie, care cuprinde întreaga fiinţă umană şi e alimentată de comunicarea cu alţii, creînd comuniunea, se întreţine în creştinism de Sfînta Liturghie. Ea primeşte în Liturghia ortodoxă o pecete proprie.

Dacă spiritualitatea înseamnă conţinutul credinţei experiat în trăirea lui vie, Liturghia ortodoxă o face aceasta într-un mod deosebit de accentuat. Aceasta rezultă şi din faptul următor: spiritualitatea îi arată creştinului şi o cale pe care are să înainteze la o trăire tot mai deplină a conţinutului credinţei, sau a lui Dumnezeu, deci îl duce spre o ţintă. Creştinul ortodox se apropie prin ea tot mai mult de ţinta desăvîrşirii sale, aşa cum o înţelege credinţa sa. Dar se poate spune şi că: de această desăvîrşire şi adîncire în credinţă ţine comuniunea între el şi ceilalţi creştini şi deci crearea unei comunităţi tot mai strînse între ei. Nu se poate nimeni desăvîrşi şi adînci în credinţă fără ajutorul altora şi fără să-şi arate înaintarea sa în desăvîrşire în relaţiile cu alţii.

Liturghia ortodoxă satisface şi această trebuinţă în mod deosebit de accentuat, hrănind comuniunea spirituală între creş-

tini cu conţinutul negrăit de adînc şi de bogat al credinţei creştine. Chiar dacă există şi un urcuş individual al credincioşilor spre Dumnezeu prin curăţirea de patimi, prin doborîrea virtuţilor şi prin contemplarea raţiunilor creaţiunii, acest urcuş n-ar putea avea loc dacă n-ar fi ajutat de un urcuş liturgic spre Dumnezeu, care se înfăptuieşte de fiecare împreună cu obştea celorlalţi credincioşi. Acest urcuş e susţinut de Hristos cel înviat şi unit cu credincioşii prin Sfînta Împărtăşanie. Dar unirea cu Hristos în Sfînta Împărtăşanie uneşte pe credincioşii adunaţi în Hristos şi cu Sfînta Treime, întărindu-le calitatea de moştenitori împreună cu Hristos ai Împărăţiei Tatălui, avînd pe Duhul Sfînt peste ei.

Desigur, Hristos cel înviat cu care ne unim este şi Hristos cel care s-a jertfit pentru noi, arătindu-se prin aceasta curat de orice egoism şi întărindu-ne şi pe noi în aceasta. De aceea unindu-ne cu El trebuie să ne arătăm şi noi curaţi de egoism, ca adevărate jertfe vii, sfinte şi bineplăcute lui Dumnezeu (*Rom.* XII. 1). Iar aceasta se arată în iubirea cu fapta a semenilor noştri. De aceea cheamă Iisus la moştenirea Împărăţiei Părintelui Său pe cei ce au hrănit pe cei flămînzi, au îmbrăcat pe cei goi, au cercetat pe cei bolnavi etc. (*Mt.* XXV, 34 etc.). Prin aceasta înaintăm în comuniunea dintre noi şi Dumnezeu, ca Împărăţie a Sfintei Treimi. Dar n-am putea-o face aceasta, dacă nu ne-am uni prin Sfînta Împărtăşanie cu Hristos Cel în stare de jertfă.

Astfel, Sfînta Liturghie poate fi socotită ca un mijloc de transcendere a oamenilor de la viaţa închisă în egoism şi în lume la viaţa de comunicare în Dumnezeu, ca Împărăţie a Lui. Rugăciunile indică o astfel de transendere sau o ieşire a omului închis în egoism, spre Dumnezeul cel în Treime, sau al iubirii, chiar cînd se cer în rugăciune bucurii necesare vieţii pămînteşti, drept condiţii de pregătire pentru Împărăţia lui Dumnezeu. Căci conştiinţa că ele sînt date de la Dumnezeu, spre a întări comunitatea noastră în El, e ea însăşi o transcendere sau o ridicare din egoismul închis în lume la Dumnezeul Treimii, ambianţa şi izvorul comuniunii. Deci aceasta o deprindem în cursul Sfintei Liturghii: transcenderea sau ridicarea noastră peste interesele egoiste şi trupeşti ce ne leagă de lume şi de unirea noastră în duh de jertfă cu Hristos şi, prin El, cu Tatăl în Sfîntul Duh. Iar adunîndu-ne toţi în ambianţa de comuniune a Sfintei Treimi, întărim comuniunea între noi. De aceea cerem acestea în comun pentru toţi.

Iar comuniunea realizată între credincioşi în ambianţa Sfintei Treimi este una cu Împărăţia Sfintei Treimi în care nu sînt supuşi şi stăpîni, ci toţi sînt fraţi între ei, pentru că sînt fii ai Tatălui ceresc şi fraţi ai Fiului Lui făcut om pentru veci şi unit cu ei fiind Cel jertfit pentru ei.

Biserica e corabia în care înaintează credincioşii spre această stare de fii ai Tatălui ceresc şi de fraţi ai Fiului făcut om şi jertfit pentru ei. Ea e Împărăţia anticipată a Sfintei Treimi. Iar locul în care se întăreşte cel mai mult această Împărăţie pregustată a Sfintei Treimi este Sfînta Liturghie. Ea e fîntîna care adapă în mod principal viaţa de comuniune a credincioşilor cu Sfînta Treime şi cea dintre ei. În Sfînta Liturghie e coborîtă cel mai mult la credincioşi Sfînta Treime şi ei trăiesc ca o arvună întîlnirea cu ea şi bucuria acestei întîlniri în laudele entuziaste ce I le aduc. Toate ecfonisele preotului sînt o laudă a Sfintei Treimi. Cel mai deplin se unesc credincioşii cu Sfînta Treime prin unirea cu Fiul Tatălui Cel făcut om, jertfit şi înviat pentru ei în Duhul Sfînt.

Ecfonisele acestea nu sînt decît o prelucrare a laudelor aduse Sfintei Treimi în Noul Testament. În atmosfera spirituală a Sfintei Liturghii se prelungeşte atmosfera Noului Testament, trăită în preajma Mîntuitorului de Sfinţii Apostoli. Mîntuirea este identificată atît în Liturghie cît şi în Noul Testament cu calitatea de membru al Împărăţiei Sfintei Treimi. Cine rămîne în izolare şi nu trăieşte în comuniunea Împărăţiei Sfintei Treimi, care pe pămînt are forma Bisericii şi se trăieşte în gradul suprem în Liturghie, nu are parte de mîntuire. Sau o omenire risipită şi tulburată de tot felul de lupte nu e o omenire mîntuită. De aceea la sfîrşitul Liturghiei, în rugăciunea amvonului, preotul cere deodată mîntuirea poporului şi binecuvîntarea moştenirii lui Dumnezeu, adică a Împărăţiei Lui. În Liturghie credinciosul trăieşte relaţia unui dialog cu Sfînta Treime, deci o anumită prezenţă a Ei.

De aceea în toate rugăciunile sale preotul cere mîntuirea credincioşilor, dar le încheie cu slava Sfintei Treimi. Aceasta o fac însă şi credincioşii îndemnaţi de preot. Totul e o doxologie comună a Treimii şi o cerere a mîntuirii. Preotul are în Liturghie poziţia sa de rugător pentru comunitate dar e însoţit de ea, la îndemnul lui. El are rolul de aducător al rugăciunilor şi darurilor credincioşilor către Dumnezeu, de organ văzut al prefacerii darurilor în trupul şi sîngele lui Hristos, de transmiţător al binecuvîntărilor lui Dumnezeu către credincioşi, nu ca să arate că poporul nu are şi el o relaţie directă cu Sfînta

Treime, ci ca organ văzut al Arhiereului Hristos. Însuși Hristos se roagă în preot pentru credincioși, se adresează lor, adună rugăciunile și darurile poporului unindu-le cu ale Sale. Hristos învață, prin preot, în Evanghelie, preface darurile credincioșilor în trupul și sîngele Său, îi unește pe credincioși cu Sine în Sfînta Împărtășanie pentru a-i prezenta ca fii plini de Duhul Sfînt, Tatălui. Dacă n-ar avea preotul acest rol de mijlocitor, n-ar fi prezent nici Hristos cu rolul Său de Mijlocitor între ei și Tatăl. Preotul este un fel de transparent al lui Hristos. Fără preot n-ar avea cine să adune comunitatea, și, pe plan general, să facă să se realizeze și menține Biserica în Hristos.

Dependența participării la Împărăția lui Dumnezeu de împărtașirea de Hristos o arată preotul în „rugăciunea a doua pentru credincioși". La aducerea darurilor pe altar spre a fi prefăcute în sîngele și trupul lui Hristos în vederea împărtășirii credincioșilor de ele, preotul cere lui Dumnezeu să fie pomeniți în Împărăția lui Dumnezeu toate categoriile de credincioși. Preotul se roagă pentru prefacerea darurilor în trupul și sîngele Domnului „pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși de ele spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea de Duhul Sfînt, spre plinirea Împărăției cerurilor, spre îndrăznirea (de fii) către Tatăl ceresc". Într-o rugăciune de după prefacere, preotul cere la fel, mereu însoțit de credincioși, același lucru.

Însoțirea preotului în rugăciunile sale și în tot ce face de rugăciunile credincioșilor arată că deși ierarhia e necesară în Biserică pentru a realiza și menține unitatea ei, ea trebuie pe de altă parte să se comporte în Biserică nu ca un factor de stăpînire, ci de susținere a coeziunii prin iubire, după pilda lui Hristos cel făcut om și jertfit pentru noi. Orice preot și episcop trebuie să o facă aceasta nu numai prin învățătura sa, ci și prin pilda vieții jertfelnice. Numai așa Biserica e o arvună a Împărăției cerești, în care Tatăl rămîne tată față de oameni, și Fiul, Frate al lor, neexercitînd vreo stăpînire în sens lumesc.

Dar să dăm și cîteva exemple despre identitatea laudelor aduse în ecfonisele preotului Sfintei Treimi și Împărăției Ei, cu cele din noul Testament.

În **Apocalipsă** IV, 8 cele patru ființe (Serafimii) cîntă neîncetat: „Sfînt, sfînt, sfînt e Domnul Dumnezeu, Atotțiitorul". Prin aceasta ele „dau slavă, cinste și închinăciune Celui ce șade pe tron, Celui ce este viu în vecii vecilor" (v. 9). Aceasta se face și în imnul trisaghion și în ecfonismul de după prima ectenie a Liturghiei celor chemați și de după prima ectenie a

Liturghiei celor credincioși. Laude asemănătoare, la care se adaugă pomenirea puterii și stăpînirii și Împărăției lui Dumnezeu, se repetă de multe ori în *Apocalipsă*. Dar și Apostolul Petru zice: „A Lui fie slava și puterea în vecii vecilor. Amin." (I *Petru* V, 11). În Liturghie se spune aceasta în ecfonismul de după ectenia a doua. Iar Sfîntul Apostol Pavel înalță „cinste și slavă Împăratului veacurilor" (I *Tim.* I, 17).

Am văzut că Împărăția Tatălui este făgăduită de Hristos celor ce vor ajuta pe cei lipsiți și asupriți (*Mt.* XXV, 34), pe cînd cei nemilostivi sînt trimiși în focul veșnic al celor răi sau egoiști, spre care s-au pregătit prin egoismul lor (*Mt.* XXV, 41). Starea aceasta nu e o stare de împărțire sau e comuniune, ci de însingurare. De aceea „un bogat cu greu va putea să intre în Împărăția cerurilor" (*Mt.* XI, 23), care e comuniune în dragoste. În acea Împărăție se vor bucura de o slavă deosebită cei ce le-au lăsat toate și au urmat lui Hristos și pildei Lui de slujire și Jertfă (*Mt.* XIX, 28). Aceștia „vor împărăți în vecii vecilor" (*Apoc.* XXII, 5). Împărăția aceasta și dreptatea ei ne îndeamnă Mîntuitorul să o căutăm mai înainte de orice, căci toate celelalte ne vor veni ca niște adaosuri la ea (*Mt.* VI, 33). Ascultînd de acest îndemn Împărăția aceasta o căutăm mai întîi în Sfînta Liturghie. La ea ni se va adăuga mai ales slava de fii ai Împăratului cel veșnic și de frați ai Fiului Lui cel Unul Născut (Sf. Ciril din Alexandria, **Închinare în Duh și Adevăr**, cartea a 2-a).

Cînd preotul începe Sfînta Liturghie, binecuvîntînd Împărăția Sfintei Treimi, face cunoscută credincioșilor asigurarea dată de Sf. Apostol Petru: „Că vouă vi se va da cu bogăție intrarea în veșnica Împărăție a Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos." El urmează îndemnul Apostolului care spune în continuare: „Drept aceea voi avea grijă să vă aduc pururea aminte de aceasta" (II *Petru* I, 11-12).

Deci numai detașîndu-ne de viața îngustă a egoismului, ne umplem de viața infinită a comuniunii Sfintei Treimi. Biserica a exprimat acest paradox numind moartea lui Hristos, fără oricărui egoism „de viață făcătoare". Trupul iertfit al lui Hristos este „pîine spre viața lumii", cum a spus Domnul Însuși (*Ioan* V, 33), pentru că în el rămîne această ieșire din ... la largul comuniunii cu toți. Scufundîndu-și trupul prin moarte în Dumnezeu, în lărgimea infinită a vieții, într-o supremă transcendere de Sine însuși, Hristos l-a umplut de viață ... și nesfîrșit de iubitoare a Sfintei Treimi. Cine se ... în dragoste, împreună cu Hristos, intră în legătură

cu apele vii ale dumnezeirii treimice care e dragoste și deci, viață fără sfîrșit și se umple de ele.

Dar această intrare în legătură cu viața Sfintei Treimi nu înseamnă pierderea credinciosului. Cine se scufundă din dragoste într-o altă persoană, chiar dacă este infinită, nu se topește în ea. Cele două persoane care se unesc din dragoste nu-și pot menține dragostea decît rămînînd conștiente una de alta, bucurîndu-se una de alta. Dragostea fiind bucuria cea mai mare a cuiva de altcineva, unirea fără confuzie a celor ce se unesc e o caracteristică de nepierdut a ei.

În unirea cu Dumnezeu, creștinul se menține ca persoană necontopită cu atît mai mult, cu cît Dumnezeu în învățătura creștină e o Treime de persoane în care unitatea este cu atît mai mare, cu cît e mai adevărată păstrarea neconfundată a Persoanelor. Unindu-se cu Dumnezeu, creștinul își menține conștiința despre Tatăl ca deosebit de Fiul cu Care, unindu-se simte afecțiunea sa filială față de afecțiunea deosebită a Tatălui. Deci e conștient și de Fiul ca deosebit de Tatăl, trăind afecțiunea sa filială față de Tatăl din și împreună cu afecțiunea Fiului față de Tatăl, fără să se confunde cu Fiul. Căci simte că nu de la sine, ci din afecțiunea Fiului față de Tatăl, ca izvor deosebit și nesfîrșit, îi vine afecțiunea sa filială față de Tatăl. La fel e conștient de Duhul Sfînt că e deosebit de Tatăl și de Fiul, căci se unește prin Duhul atît cu Tatăl cît și cu Fiul, ca o persoană deosebită cu Persoane deosebite, pentru că și Duhul care îi dă elanul acestei uniri este persoană deosebită. Neconfundîndu-se cele trei Persoane dumnezeiești, nu se poate confunda nici omul cu Dumnezeu, căci pentru aceasta ar trebui ca Dumnezeu însuși să devină impersonal, lipsit de un interes personal pentru fiecare om ca persoană deosebită. Cînd copilul experiază dragostea unită, dar și distinctă a ambilor părinți, față de el ca persoană distinctă, nu se poate confunda cu ei.

Urcușul liturgic, trăit de credincioși ca unire crescîndă comună cu Dumnezeu cel în Treime, deci ca experiență a dragostei lui Dumnezeu, a relației intime cu Dumnezeu cel viu e deosebit de teologie, care în cel mai bun caz e reflexiune asupra acestei experiențe. În sfînta Liturghie se întîmplă ceva între Dumnezeu și oameni. Ea nu e o trăire pur subiectivă. Ea e Evanghelia mereu actualizată, relația actualizată cu Hristos din Evanghelie, relație mereu experiată de credincioși. Teologul redă această experiență, cînd o redă ca experiență proprie, teologia lui e vie atunci și ea, deși nu atît de vie ca experierea însăși.

Cînd experiența nu e a lui proprie ci a altuia, teologul care face reflexiuni asupra ei, face o teologie moartă. Dar chiar cînd experiența e făcută de teologul respectiv însuși, altceva e să cînți în entuziasmul extatic al experienței proprii a Sfintei Treimi împreună cu ceilalți și altceva să faci reflexiuni asupra ei. Uneori reflexiunea nu urmează numai experienței sau nu conduce numai la ea (în cazul cînd se întîmplă de fapt aceasta teologului), ci o poate și însoți. Atunci reflexiunea lui e și mai caldă și mai adîncă. De aceea e un bine în succesiunea sau unirea simultană a trăirii lui Dumnezeu Cel în Treime în rugăciune și în Liturghie, cu o reflexiune teologică. Teologia adîncește experiența a ceea ce se întîmplă în Sfînta Liturghie în sensurile ce le găsește în ea, iar experiența lui Dumnezeu Cel în Treime dă viață teologiei și o adîncește la rîndul ei.

Faptul că Sfînta Liturghie e trăită de credincioși în comun ca urcuș sau înaintare în ambianța de comuniune a Sfintei Treimi, face din ea cel mai efectiv mijloc de creare, menținere și întărire a comunității între oameni ca anticipare a Împărăției Sfintei Treimi. Credincioșii care merg Duminică de Duminică la Sfînta Liturghie din aceeași Biserică se simt din ce în ce mai mult adunați în Dumnezeul iubirii treimice, sporind și între ei comuniunea. Nici un altfel de asociații, de adunări sau legături nu creează o atît de adîncă comuniune între oameni ca Sfînta Liturghie, fie pentru că îi adună în Dumnezeu Cel mai presus de ei, făcîndu-i să depășească interesele lor trecătoare care nu pot fi toate identice, fie pentru că nu se simt ajutați unul de altul în rezolvarea intereselor lor diferite. Liturghia devine un chiag unificator chiar pentru celelalte feluri de asociații și adunări, pentru că dă un fundament comun vieții lor în diversitatea de la suprafață.

Chiar membrii aceleiași familii întăresc comunitatea între ei cînd se adună toți regulat la aceeași Sfîntă Liturghie. Comunitatea între ei se adapă atunci din izvorul comun suprem al iubirii și al vieții netrecătoare, care poate face să slăbească divergențele de interes trecător ce se ivesc între ei.

Sfînta Liturghie înseamnă în grecește slujire comună. Ea îi adună pe oameni într-o slujire comună adusă lui Dumnezeu Cel în Treime, a lui Dumnezeu al comuniunii. Ea e deci și puterea cea mai mare creatoare de comunitate. Ea îi adună pe toți tot mai mult în Împărăția dragostei nesecate a Sfintei Treimi.

Creștinismul se distinge de orice religie și filosofie prin faptul că e religia dragostei. Dar dragostea înseamnă afirma-

rea eternității persoanei și credința în ea. Și numai aceasta proiectează lumina sensului peste existență. Această lumină o trăim în gradul cel mai înalt în Liturghie, proiectîndu-se din Fiul lui Dumnezeu făcut om pe veci. În Sfînta Liturghie fiecare persoană e luminată ca taină de valoare inepuizabilă a existenței. Și tocmai prin faptul că e izvor de lumină inepuizabilă, persoana e totodată cea mai mare taină însetată de eternitate și capabilă să dea altor persoane bucurii eterne de care acelea niciodată nu se satură.

Dacă nu e persoană, nu e dragoste. Numai persoana poate iubi și ea nu poate iubi decît altă persoană. Dacă există persoană care iubește altă persoană și se cere iubită de ea, ele se vor nemuritoare, pentru o unire tot mai deplină. Vreau să fiu iubit în veci și vreau să iubesc o altă persoană în veci într-o unire tot mai desăvîrșită. Persoanele, dragostea și nemurirea spre o unire tot mai deplină țin la un loc. Acestea dau sensul deplin al existenței. Ce sens ar avea lumea fără acestea ? Persoana fără dragoste nu are valoare nici sensul după care tinde. Fără dragoste slăbește și viața este un chin. Persoana și dragostea fără nemurire sînt iarăși lipsite de valoarea și sensul deplin. În dragostea lor se amestecă chinul. Dragostea la rîndul ei fără persoană nu poate exista. Iar nemurirea persoanelor e un iad. E o moarte sufletească a persoanelor. La fel nemurirea fără un progres continuu în unirea prin dragoste devine monotonă. Unde nu sînt acestea patru existența se scufundă în nonsens sau în întuneric.

Dacă nu iubesc alte persoane și nu sînt iubit de ele, mă sărăcesc de viață și mă plictisesc de mine însumi pînă a nu mă mai putea suporta. Unii merg pînă la sinucidere din cauza aceasta. Dar omul odată ce a primit existența de la Dumnezeu nu și-o poate lua el însuși decît în forma ei pămîntească. Dar Dumnezeu nu i-o mai ia odată ce i-a dat-o. Omul rămîne deci în veci plictisit și chinuit de el însuși dacă nu s-a deprins să iubească și nu s-a făcut vrednic de iubit cît a fost pe pămînt. Dumnezeu ne arată prin aceasta că n-a făcut persoanele pentru existența trecătoare, ci pentru existența eternă. Dar deplina lor viață atîrnă de iubirea lor și aceasta de libertatea lor. Chiar prin existența chinuită în iadul etern persoanele dau mărturie despre valoarea eternă pe care le-a acordat-o Dumnezeu ca existențe libere.

Credința creștină afirmă că Sfînta Treime e bază eternă a persoanelor umane și modelul de fericire în unitatea dragostei. Dumnezeu a creat pe oameni ca persoane pe care să le

iubească ca Tată și ca Frate. Cînd au căzut din dragoste prin libertatea lor, L-a trimis pe Fiul Său însuși ca să se facă frate deplin al lor prin asumarea firii omenești sau prin întrupare, să ducă pînă la jertfa de Sine iubirea Sa față de ei și să le asigure eternitatea prin învierea Sa. Le-a acordat astfel o și mai mare dragoste după ce oamenii au căzut din iubire în păcat. În Sfînta Liturghie această dragoste ne este arătată, dovedită și comunicată permanent de Sfînta Treime, de Fiul întrupat, jertfit și înviat pentru ca prin aceasta să ne conducă la dragostea desăvîrșită a Împărăției Sfintei Treimi.

Numai această unire eternă în dragoste între persoane, întemeiată pe Sfînta Treime, susținută de Fiul lui Dumnezeu prin întrupare pînă la jertfa de Sine pentru oameni și asigurată pentru eternitate prin înviere, dă sens existenței. Altfel totul ar fi fără sens. Fără jertfă lumea ar fi exclusiv un teatru de război al egoismelor sălbatice, fără înviere nașterea oamenilor n-ar avea nici o rațiune. Existența însăși ar rămîne cu totul inexplicabilă. Singură învierea umple toate de sens, de lumină.

La originea lumii stă dragostea Sfintei Treimi. Istoria e lăsată de Sfînta Treime ca drum al creșterii oamenilor în dragoste, sfîrșitul ei va fi dragostea eternă și fericită în unirea desăvîrșită cu Sfînta Treime și întreolaltă. Sfînta Liturghie e locul central de creștere a oamenilor în această dragoste și în unire, prin împărtășirea împreună de Fiul lui Dumnezeu cel jertfit și înviat pentru ei, ca să învețe și să ia putere să se iubească și ei pînă la jertfă și prin aceasta să înainteze spre învierea cu El în viața de veci. Dacă n-ar fi intervenit păcatul, am fi crescut în dragoste numai prin dăruire reciprocă. Dar păcatul egoismului a făcut necesară forma dăruirii ca jertfă împreună cu durerea pe care o implică desprinderea de obișnuința falsei și trecătoarei dulceți a egoismului.

Păcatul e o pricină a diminuării existenței persoanei ; el aduce moartea trupească. Iar dacă e o existență continuă după aceea, ea e o existență chinuită, o moarte sufletească veșnică, care începe încă de aici.

Hristos a biruit moartea pentru că a biruit păcatul lipsei de iubire prin jertfa Sa pe cruce. El a restabilit persoana în limitele sale normale ale dragostei și nemuririi. A reactivat prin aceasta comuniunea între persoane. În Sfînta Liturghie credincioșii trăiesc și se obișnuiesc să crească în dragostea și în unirea fără sfîrșit cu Hristos cel jertfit și înviat și între ei înșiși, activînd dragostea ca atribut al persoanelor și gustînd prin arvună viața de veci de după înviere, viață fericită în co-

C-da 267, coala 8

muniunea mereu sporită ce se hrănește din Hristos și din Sfînta Treime. Prin aceasta ei trăiesc sensul deplin al existenței în mod anticipat, sens arătat prin luminile ce sînt aprinse în tot timpul Sfintei Liturghii.

În comuniunea începătoare cu Sfînta Treime prin unirea lor euharistică cu Hristos și deci prin înfierea lor, care-i face asemenea Fiului, ei trăiesc, dacă voiesc, în arvună ca moștenitori ai Împărăției Sfintei Treimi sau ca părtași la Ea. Iar comuniunea Sfintei Treimi este izvorul suprem și nesecat al celor trei valori mai înalte ale existenței: persoana, dragostea și veșnicia lor. Aceste valori ni se comunică prin Fiul lui Dumnezeu Care nu s-a făcut om, nu s-a răstignit și n-a înviat și nu s-a înălțat ca să nu mai fie cu noi, ca să rămînă doar o amintire și o nădejde ce ne va da și nopă învierea, ci ca să rămînă cu noi și să se sălășluiască în noi prin Taine, ca jertfit și înviat, ca să întărească și în noi dragostea spre înviere și spre viața de veci. În acest scop El se unește cu noi cel mai mult prin Sfînta Împărtășanie în Sfînta Liturghie ca Cel jertfit și înviat. De aceea Sfînta Liturghie este prin excelență trăirea cu Hristos cel jertfit și înviat, ca să întărim în noi duhul dragostei pînă la jertfa contrară egoismului și să înaintăm astfel spre înviere în împărăția dragostei eterne a Sfintei Treimi.

Împărăția Sfintei Treimi sau comuniunea în ea se trăiește în Sfînta Liturghie nu numai între cei prezenți, ci cu toți cei alipiți de Hristos, ca Biserică, fie că sînt trăitori în prezent, fie că au decedat. Dragostea ca atribut al persoanei îi vede continuîndu-și viața în veci și pe cei adormiți. Cei prezenți la Liturghie își arată dragostea și față de cei adormiți și o dată cu aceasta credința în nemurirea lor, făcută fericită prin dragostea lor, prin pomenirile dese ale acelora în rugăciunile lor. Prin aceasta cei prezenți arată nu numai credința în durata eternă a persoanelor iubite, ci și conștiința răspunderii lor pentru eternitatea lor fericită. Acolo unde nu se crede în eternitatea persoanei, scade și răspunderea unora pentru alții. Răspunderea aceasta ia proporții incalculabile acolo unde se știe că de faptele noastre față de alții atît cît trăiesc și de rugăciunile noastre pentru ei după moartea lor, depinde însăși fericirea eternității la care sînt destinați. Și numai o astfel de răspundere, crescută dintr-o iubire nemăsurată, înalță calitatea persoanei umane la trepte de negrăită înălțime *.

* Din *„Spiritualitate și comunitate în Liturghia ortodoxă"*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986 p. 5-12.

DESĂVÎRȘIREA PRIN UNIREA CU DUMNEZEU SAU PRIN ÎNDUMNEZEIRE

1. Dragostea și nepătimirea. Treptele dragostei

La unirea cu Dumnezeu nu se poate ajunge decît prin rugăciunea curată. „Virtutea rugăciunii efectuează taina unirii noastre cu Dumnezeu, spune sfîntul Grigorie Palama; căci rugăciunea este legătura făpturilor raționale, cu Făcătorul." [69] Dar unirea cu Dumnezeu e mai presus și de rugăciunea curată. Ea înseamnă dragostea desăvîrșită. Și pe aceasta nu o dă omul de la sine, ci îi vine de la Dumnezeu.

Căci înainte de a fi în starea de rugăciune curată, omul trebuie să se fi curățit de patimi. Dar curățirea de patimi e una cu creșterea dragostei de Dumnezeu. Astfel, dragostea lui picurîndu-se cu anticipație în suflet îl întărește în liniștea nepătimirii și în rugăciunea curată. Iar prin aceasta vine în el și mai multă dragoste. Mai bine zis acum lucrează în el numai dragostea dumnezeiască, sau Duhul Sfînt. Precum se liniștește marea tulburată cînd se varsă untdelemn în ea, zice Diadoh, furtuna ei fiind biruită de calitatea acestuia, așa și sufletul nostru se umple de o liniște fericită, cînd se toarnă în el dulceața Duhului Sfînt." [70]

Deci e o strînsă legătură între dragoste și nepătimire. Dragostea presupune nepătimirea și o întărește la rîndul ei, pentru faptul că ea e opusul patimilor, care reprezintă egoismul. Unde sînt patimi, nu poate fi dragostea. De aceea iubirea vine în suflet în toată amploarea ei după ce am ajuns la nepătimire, după ce ne-am eliberat de patimi. Desigur și rugăciunea culminantă, mai presus de rugăciunea prin concepte și cuvinte, tot numai atunci o dobîndim. Căci nu se poate ruga cum trebuie cel ce nu e liniștit și nu se poate îndrepta exclusiv spre Dumnezeu, cîtă vreme e preocupat în mod egoist de

sine însuşi. În acest sens, iubirea însumează celelalte virtuţi, dacă prin fiecare virtute se omoară o patimă. Dar ea e fructul imediat al rugăciunii. „Toate virtuţile ajută minţii să ajungă la dragostea de Dumnezeu, dar, mai mult decît toate, rugăciunea curată. Căci prin aceasta zburînd spre Dumnezeu, iese afară din toate cele ce sînt", zice sfîntul Maxim Mărturisitorul.[71] Dacă patimile înseamnă într-un cuvînt iubirea de sine, iubirea de Dumnezeu este opusul iubirii de sine. „Cel ce se iubeşte pe sine, nu poate iubi pe Dumnezeu", zice Diadoh. „Dar cel ce nu se iubeşte pe sine din pricina bogăţiei covîrşitoare a iubirii de Dumnezeu, îl iubeşte pe Dumnezeu, fiindcă unul ca acesta nu caută niciodată slava sa, ci pe a lui Dumnezeu. Căci cel ce se iubeşte pe sine caută slava sa, iar cel ce iubeşte pe Dumnezeu iubeşte slava Celui ce l-a făcut pe el. Fiindcă e propriu sufletului simţitor să caute pe de o parte pururea slava lui Dumnezeu în toate poruncile pe care le împlineşte, iar pe de alta, să se desfăteze întru smerenia sa."[72]

Dar dragostea de Dumnezeu pe cea mai înaltă treaptă nu este numai libertate de patimi, ci este darul lui Dumnezeu ce se coboară în sufletul ajuns în această stare.

Dacă rugăciunea porneşte de jos, desigur ajutată de harul ascuns al Duhului Sfînt, dragostea culminantă este răspunsul de sus al lui Dumnezeu. Prin ea ni se face descoperită şi simţită dumnezeirea. Sfîntul Grigorie Palama spune de apostolul Pavel: „Sub puterea extazului a uitat chiar şi de rugăciunea către Dumnezeu. Aceasta este şi ceea ce spune sfîntul Isaac, avînd ca împreună mărturisitor pe dumnezeiescul Grigorie, că rugăciunea este puritate a minţii şi se retează brusc cînd e surprinsă de lumina Sfintei Treimi (*Cuv.* XXXII, ed. 1895, p. 140), sau că există o puritate a minţii peste care în timpul rugăciunii străluceşte lumina Sfintei Treimi; atunci mintea se înalţă mai presus de rugăciune, datorită rugăciunii curate şi darului Duhului. Atunci mintea nu se mai roagă prin rugăciune, ci, ajunsă în extaz, pătrunde în lucrurile neînţelese."[73] Aşadar, unirea nu e propriu-zis rugăciunea, pentru că în rugăciune e prea clară încă conştiinţa deosebirii de Dumnezeu. Ea e însă produsul rugăciunii, realizîndu-se la sfîrşitul ei, ca răpire a minţii la Dumnezeu. Sfîntul Grigorie Palama zice despre unirea minţii cu Dumnezeu: „Aceasta este ceea ce au spus părinţii: «Sfîrşitul rugăciunii este răpirea minţii la Domnul.»"[74] Unirea e totuna cu trăirea dragostei de Dumnezeu, care coboară de sus. Iar „dragostea e din rugăciune", spune tot sfîntul Isaac Sirul.[75]

Dar nu de dragostea ce începe cu rugăciunea şi din rugăciune e vorba aici, ci de dragostea ca energie divină necreată, ca dar de sus. Iată cum le deosebeşte pe acestea două Diadoh al Foticeii: „Alta este dragostea naturală a sufletului şi alta, cea care vine în el de la Duhul Sfînt. Cea dintîi e moderată şi pusă în mişcare şi de voinţa noastră atunci cînd vrem. De aceea e şi răpită cu uşurinţă de duhurile rele, cînd nu ţinem cu tărie la hotărîrea noastră. Cealaltă aşa de mult aprinde sufletul de dragostea lui Dumnezeu, încît toate părţile lui se lipesc de dulceaţa negrăită a acestei iubiri, printr-o afecţiune negrăită şi infinită. Căci mintea umplîndu-se atunci de lucrarea duhovnicească, se face ca un izvor din care ţîşnesc dragostea şi bucuria."[76]

Spre deosebire de catolicism, care nu admite energii necreate ale lui Dumnezeu şi care trebuie să considere şi dragostea un dar creat, ortodoxia consideră dragostea ca o energie necreată, comunicată de Duhul Sfînt, o energie dumnezeiască şi îndumnezeitoare, prin care participăm real la viaţa Sfintei Treimi. „Iubirea vine de la Dumnezeu", zice sfîntul Ioan (I, 4, 7). „Dar această iubire presupune după sfîntul Vasile,[77] o dispoziţie proprie a naturii create, o sămînţă sau o putere de iubire (ἀγαπητικὴ δύναμις) în fiinţa omului, chemat să ajungă la desavîrşire prin dragoste."[78]

Omul are capacitatea virtuală de a deveni subiect al dragostei divine şi într-o măsură oarecare şi tinde spre aceasta. În aceasta stă chipul dumnezeiesc în el. Dar dragostea însăşi în deplinătatea ei nu o poate avea de la sine, ci o primeşte de la Dumnezeu, ceea ce înseamnă că asemănarea nu o poate dobîndi decît în comuniune cu Dumnezeu.

Deşi, adică în chip se ascunde virtualitatea asemănării, virtualitatea aceasta nu poate deveni actualitate de la sine, ci numai sub flacăra lucrării sau a iubirii dumnezeieşti.

Natura în stare pură nu o găsim ci, sau în stare de sub-natură, sau în stare de natură penetrată de har. Deci nici dragostea naturală nu o cunoaştem în puritatea ei. Dragostea pe care o vedem la om, în afara legăturii cu Dumnezeu nu e nici măcar dragostea naturală. Marile deficienţe ale dragostei acesteia ne arată că adevărata dragoste nu poate fi decît un dar al lui Dumnezeu. Cînd a ajuns natura la starea ei sănătoasă, în dragostea ei e şi harul divin.

Dar în această dragoste naturală este activ şi omul. Însă mai sus de această treaptă se află cel în care lucrează exclusiv dragostea lui Dumnezeu. Propriu-zis, putem distinge în dra-

goste trei trepte : a) Tendințele de simpatie naturală din starea naturii căzute din har ; b) Dragostea creștină, care folosind aceste tendințe crește din harul divin și din eforturile proprii ; aceasta are o creștere și devine fermă ; ea duce natura pînă la un fel de împlinire a ei ; la început ea e puțin fermă, pe urmă tot mai fermă și intensă. Diadoh are în vedere uneori pe prima, alteori pe a doua cînd vorbește de dragostea naturală. La începuturile ei, dragostea de a doua, fiind șovăitoare, poate fi ușor confundată cu simpatia naturală, mai bine zis, cu cea a celui lipsit de har. Dar pe măsură ce progresează, se fortifică, se apropie de dragostea ca extaz, care e dar exclusiv de sus. Dragostea a doua, sau creștină, pregătește sufletul pentru extaz. Acestea două pot fi iarăși cuprinse uneori sub același nume, mai ales cînd e vorba de cele mai înalte trepte ale celei dintîi. c) În sfîrșit, e dragostea ca extaz sau ca dar exclusiv de sus. Aceasta vine după pregătirea îndelungată prin a doua și ține clipe scurte, ca din ea să cîștige forță nouă cea de a doua și să-și continue creșterea. Dacă în cursul celei de a doua omul se ridică la starea naturii restabilite în har, dragostea ca dar exclusiv îl ridică peste limitele naturii. Noi, cînd vorbim adeseori de dragostea adevărată, vorbim de dragostea a doua, în opoziție cu cea dintîi, copleșită de egoism. Dar încă nici ea nu e încă dragostea ca putere exclusiv dumnezeiască.

Dragostea deplină înseamnă o victorie totală a omului asupra lui însuși, nu în sensul că s-ar disprețui pe sine în urma unei descurajări, ci în sensul că afirmă pozitiv viața, dar consideră că adevărata viață stă în grija exclusivă de alții și în uitarea de sine. Cel ce are dragostea adevărată în sine experiază o infinitate a puterii de a se dărui, pe care evident că nu o poate avea de la sine.

Dragostea divină are o fermitate pe care nici o vicisitudine nu o poate clătina, ceea ce e străin dragostei naturale. Cel ce are această dragoste simte în sine un izvor pururea țîșnitor de lumină și de bucurie. Aceste virtuți nu le poate avea dragostea naturală care cade atît de repede și pe care o slăbește orice rău pe care îl suferă.“ [79]

Iubirea dumnezeiască ce se coboară în om presupune o victorie asupra egoismului manifestat prin patimi și, fiind o ieșire pozitivă a omului din sine, e în același timp iubire de Dumnezeu și iubire de semeni. Desigur, puterea iubirii de la Dumnezeu fiind și obținîndu-se prin ațintirea sufletului spre Dumnezeu prin rugăciune, e just să se spună că iubirea de Dumnezeu este izvorul iubirii de oameni, nu invers. Nu de la iubirea de oameni se ajunge la iubireaa de Dumnezeu, ci de la iubirea de Dumnezeu se ajunge la iubirea de oameni, ultima fiind o prelungire a celei dintîi. „Cînd începe cineva să simtă cu îmbelșugare dragostea lui Dumnezeu, începe să iubească și pe aproapele întru simțirea duhului“, zice Diadoh. [80] Aceasta nu înseamnă că uneori iubirea de oameni poate lipsi. Iubirea de oameni e fructul necesar al iubirii de Dumnezeu, așa cum rodul plantei e efectul necesar al luminii solare pe care o primește prin orientarea ei spre soare.

„Cel ce iubește pe Dumnezeu nu poate să nu iubească și pe tot omul ca pe sine insuși, zice sfîntul Maxim Mărturisitorul, deci nu are plăcere de patimile cele necurățite încă ale aproapelui.“ [81] „Sfinții ajung la desăvîrșire și la asemănarea cu Dumnezeu atunci cînd izvorăște iubirea lor față de toți oamenii.“ [82] Iubirea de Dumnezeu nu admite nici cea mai mică umbră în iubirea față de semeni. „Cel ce mai vede în inima sa o umbră de ură față de vreun om oarecare pentru cine știe ce greșeală, e cu totul străin de iubirea lui Dumnezeu. Căci iubirea de Dumnezeu nu suferă cituși de puțin ura față de vreun om.“ [83] „Precum Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos slăvindu-l, iar pe cel rău milostivindu-l și căutînd să-l îndrepte, tot așa, cel ce iubește pe Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos pentru firea și pentru voia lui cea bună, iar pe cel rău pentru firea lui și din compătimirea ce o are față de el ca de unul ce petrece în întuneric.“ [84] Puterea unei astfel de iubiri față de semeni se explică prin faptul că ea nu e decît iubirea lui Dumnezeu coborîtă în suflet și îndreptată pe de o parte spre Dumnezeu, pe de alta spre oameni. Sfîntul Isaac Sirul vede însă o opoziție între iubirea lumii și iubiea de oameni. „Nu pot cîștiga dragostea de oameni cei ce iubesc lumea.“ [85]

Desigur omul nu poate cuprinde în sine toată iubirea lui Dumnezeu. Dar nu e mai puțin adevărat că, avînd-o în sine, o simte ca pe ceva ce nu se mai sfîrșește. Ea crește în măsura exercițiului și a voinței de a o intensifica. Pentru că în măsura în care își deschide inima față de oameni, o lărgește pentru oceanul dragostei dumnezeiești. „Mulți sfinți și-au dat trupurile lor fiarelor, sabiei, focului, pentru aproapele.“ [86] Prin cei ajunși la o astfel de iubire se comunică energia nesfîrșită a iubirii divine, deși canalul ființei lor e prea strîmt, ca să se poată manifesta de la început întreagă. Ei au impresia că-i năpădește, că-i inundă o bucurie și o pornire infinită de a îmbră-

ţişa pe oricine. Dar aşa e ea, pe cele mai înalte trepte ca extaz. „Iubirea este, după calitatea ei, asemănătoare cu Dumnezeu pe cît e cu putinţă muritorilor; după lucrarea ei, e o beţie a sufletului; după efectul ei, este izvor al credinţei, abis al îndelungii răbdări, ocean al smereniei," zice Ioan Scăraru. [87] Isaac Sirul descrie astfel infinitatea iubirii ce coboară în inimă de la Dumnezeu: „Iubirea ce are pe Dumnezeu de cauză este un izvor ţîşnitor care nu-şi întrerupe niciodată curgerea. Căci însuşi el este izvorul iubirii şi materia care o alimentează nu se sfîrşeşte niciodată... Niciodată nu-i lipseşte celui ce s-a învrednicit de ea materia care-l poartă spre pomenirea lui Dumnezeu, încît şi în somn stă de vorbă cu Dumnezeu." [88] Iar caracterul extatic al acestei iubiri îl descrie tot el astfel: „Iubirea aceasta face sufletul extatic. De aceea, inima celui ce o simte nu mai poate să se despartă de ea, ci pe măsura iubirii venite asupra lui se observă în el o schimbare neobişnuită. Iar semnele sensibile ale acestei schimbări sînt: faţa omului devine aprinsă, plină de farmec, trupul lui se încălzeşte, frica şi ruşinea se depărtează de la el şi devine aşa zicînd extatic. Puterea care strînge mintea fuge de la el, ieşindu-şi oarecum din sine. Moartea înfricoşată o simte bucurie şi niciodată contemplaţia minţii nu mai suferă vreo întrerupere în înţelegerea celor cereşti... Conştiinţa şi vederea lui cea naturală au dispărut şi nu mai simte mişcarea lui care se mişcă printre lucruri, şi chiar dacă face ceva nu simte ca unul ce are mintea plutind în contemplaţie şi cugetarea lui într-o vorbire cu cineva." Numind-o ca Diadoh „o beţie a sufletului", sfîntul Isaac caracterizează astfel această beţie: „De această beţie duhovnicească au fost beţi apostolii şi martirii, cei dintîi străbătînd toată lumea întru osteneală şi osîndire, ceilalţi vărsîndu-şi sîngele ca pe o apă din mădularele tăiate şi suferind chinurile cele mai mari fără să slăbească cu sufletul." [89] Iubirea dumnezeiască e aşadar o beţie, întrucît copleşeşte cu entuziasmul ei judecata lumească a minţii şi simţirea trupului. Ea mută în alt plan de realitate pe cel părtaş de ea. Vede o altă lume, a cărei logică întunecă logica vieţii obişnuite, primeşte simţirea altor stări, care copleşeşte simţirea durerilor şi plăcerilor trupeşti. De aceea, martirii par nebuni lumii acesteia, dar ei sînt adevăraţii înţelepţi." [90]

Sfîntul Ioan Scăraru declară că iubirea divină îi face pe cei părtaşi de ea să nu mai simtă nici plăcerea de mîncare, sau chiar să nu o mai poftească des. „Căci precum apa hrăneşte rădăcina de sub pămînt a plantei, aşa hrăneşte focul ceresc sufletul acestora." [91] Iubirea e aşadar o forţă care, alimentînd spiritul, revarsă şi în trup putere încît acesta nu mai are nevoie de mîncare regulată pentru a-şi susţine forţa vitală.

Dar mai interesantă este observaţia lui Ioan Scăraru, că iubind noi faţa celui iubit, aceasta are putere să ne transforme, deci, cu atît mai mult faţa Domnului. „Dacă faţa celui iubit ne preface în chip vădit în întregime şi ne face radioşi, fericiţi şi neîntristaţi, ce nu va face faţa Domnului coborînd în chip nevăzut în sufletul curat?" [92]

2. Dragostea ca factor de unire desăvîrşită şi ca extaz

Marea taină a iubirii este unirea pe care o realizează între cei ce se iubesc, fără desfiinţarea lor ca subiecte libere. Legătura stabilită de iubire nu constă numai în faptul că cei ce se iubesc cugetă cu plăcere unul la altul, aşadar în orientarea intenţiei fiecăruia spre celălalt, ci în faptul că fiecare îl primeşte pe celălalt în sine.

Între cei ce se iubesc nu este separaţie. Pe de altă parte, ar fi simplist să concepem iubirea numai ca o comunicare de energie de la unul la altul, precum ar fi cu totul greşit să fie considerată ca o identitate de eu-ri. Energia care se comunică de la unul la altul în cei ce se iubesc nu are un caracter fizic şi nu se comunică în forma în care se comunică energiile fizice. Într-un anumit sens, cel iubit nu-şi trimite numai o energie în fiinţa celui iubitor, ci pe sine însuşi întreg, fără să înceteze de a rămîne în sine. E o proiectare a fiinţei sale întregi prin energia sa în sufletul celui iubitor, încît nu mai ştii care trimite odată cu chipul său mai multă energie de la sine la celălalt; cel iubit sau cel ce iubeşte.

Desigur această reciprocă comunicare de energie are loc altfel între doi oameni, ca între om şi Dumnezeu. Aici în primul rînd Dumnezeu îşi trimite energia în om. Iar erosul divin coborînd în om îl face pe acesta să absoarbă proiecţia chipului lui Dumnezeu în sine. Dar nu e mai puţin adevărat că energia divină, odată comunicată omului, aceasta se întoarce spre Dumnezeu şi în această întoarcere a ei ea îmbracă forma afecţiunii subiectului uman, trezită de energia divină. Căci nu numai Dumnezeu iubeşte pe om, ci şi omul îl iubeşte pe urmă pe Dumnezeu, sau îşi trimite şi el spre Dumnezeu o energie pro-

prie, sau energia divină îmbrăcată și imprimată de intenționalitatea și afecțiunea subiectului propriu. Dacă, după cum zice Ioan Scărarul, fața celui iubit ne preface în întregime după chipul ei și ne umple fața noastră de bucurie și de farmec, înseamnă că o energie a lui e trimisă în noi și lucrează asupra noastră, dar nu în mod fizic sau subconștient, ci prin voia, afecțiunea și conștiința noastră, ușurate însă de energia aceea, ce lucrează mai adînc în noi.

Această lucrare a chipului ființei iubite absorbit de ființa iubitoare și vice-versa a fost observată și descrisă insistent de Ludwig Binswanger.[92 bis] El numește această absorbire a chipului iubit și transformarea pe care o provoacă: imaginație sau închipuire în sensul etimologic al cuvintelor. Imaginația aceasta nu este o simplă fantezie sau iluzie, fără obiect real, ci primirea în suflet a chipului unei ființe reale, o legătură intimă între două ființe ce se iubesc. Chipul ființei iubite sau iubitoare primit în mine îl trăiesc ca pe o adevărată susținere sau întemeiere a vieții mele.[93]

Dar Binswanger nu se mulțumește cu constatarea acestui fapt al iubirii „imaginative", al bucuriei de a avea chipul ființei iubite mereu în cuget, ci caută și o explicație a ei. Iar explicația o găsește într-o unire fundamentală, realizată între persoanele ce se iubesc. Noi am văzut că pe Dumnezeu îl experiem în rugăciune ca subiect absolut suveran. Ca subiect suveran experiem și subiectul nostru. Nici subiectul nostru, nici al semenului nu poate fi captat, cuprins, subordonat, făcut obiect. Dar dacă subiectul semenului nu-l pot capta, ceea ce se întîmplă mai ales în iubire, cînd nici nu încerc așa ceva, deci nu-i pot anula suveranitatea, în iubire eu totuși îl experiez ca dăruit mie; eu nu mă simt pe mine ca un ins singuratic în opoziție cu el, sau pe el în opoziție cu mine, căci dacă ar fi așa, legătura dragostei ar fi ruptă. În iubire eu nu mă trăiesc numai pe mine sau numai prin mine, ci și pe semen sau prin semen, fără ca el să înceteze de a fi un subiect independent de mine. Aceasta înseamnă totuși că nu-l am ca obiect al meu, ca parte a individualității mele, ci în legătură liberă cu mine, nu ca al meu, ci ca al nostru. Subiectul lui îmi este dat, sau mi se descoperă ca fiindu-mi dat, ca și subiectul meu, într-o existență suverană, dar totuși ținînd de existența mea, trăit la un loc cu existența mea. El îmi devine mai intim decît orice lucru pe care îl posed, îl simt pătruns mai adînc în mine decît orice, iar eu pătrund în el mai mult ca orice lucru pe care îl are. E mai deplină intimitatea între mine și el decît

între mine și orice lucru posedat, dar totuși nu-l posed ca pe un lucru, nu-l pot reduce la ceva stăpînit de „eu-l" propriu și nu pot dispune singur de el.

Dacă tu mi te dăruiești liber și fără a înceta de a fi suveran, nesubordonat mie ca obiect, iar eu mă dăruiesc ție la fel, înseamnă că nici eu, nici tu nu devenim proprietatea exclusivă a unuia, ci eu sînt al tău fără a înceta să fiu și al meu și tu ești al meu fără a-ți pierde libertatea fără a înceta să fii și al tău. Eu sînt adică al nostru și tu ești al nostru.[94] Propriu-zis nici eu nici tu nu sîntem ai noștri în sens de obiecte comune, ci eu și tu ne experiem ca o unitate de subiecte libere, atît de legate încît nu se pot despărți, ca o unitate trăită de fiecare din două subiecte, subiectul tău fiindu-mi tot așa de intim, de necesar ca și al meu, ba chiar constituind pentru mine, sau pentru subiectul meu centrul de preocupare și izvorul de trăire, așa cum subiectul meu constituie pentru tine un asemenea centru și izvor.

Sîntem doi într-o unitate, fiecare privind la celălalt. Tu îmi ești necesar mie, ții de existența mea, fără a fi încorporat în eu-l meu, și eu de existența ta, fără a fi încorporat în tine. Îmi ești necesar mie, nu pentru ca să te fac subordonatul și sluijtorul meu, nu pentru că aș simți necesitatea unui astfel de subordonat și sluijtor, ci pentru a-mi fi tu mie centrul meu de preocupare și de sluijire. Îmi ești necesar ca subiect autonom, nu ca un obiect subordonat. Îmi ești necesar pentru a înlocui grija de mine, cu grija de tine, pentru a te pune în locul eu-lui meu. Atît de intim îmi devii, atît de una cu mine, atît de mult te atrag în centrul existenței mele, încît îmi substitui eu-l meu. Tu ții locul eu-lui meu, ții în mine locul persoanei prime, păstrîndu-te independent de mine. Sfîntul Maxim Mărturisitorul zice: „Prin iubire fiecare atrage pe semenul său atît de mult la sine în intențiile sale și-l preferă șieși, pe cît îl respingea înainte și se prefera pe sine."[95] În același timp, tu faci la fel cu mine și în aceasta se manifestă independența subiectului tău față de mine, întregind tocmai prin aceasta fericirea mea. E o substituire de eu-ri. Locul eu-lui meu l-ai luat tu și locul eu-lui tău în tine l-am luat eu, prin voința ta, nu prin constringerea mea.

Dar tu ai luat locul eu-lui în mine rămînînd autonom, deci propriu-zis nu e o absorbire a ta în mine, ci o ieșire a mea din mine, o trăire a mea nu în jurul eu-lui propriu, ci în jurul tău, ca și o trăire a ta în jurul meu. Eu nu experiez numai trăirea ta în jurul meu, ci și pe a mea în jurul tău. În-

trucît centrul trăirii mele nu mai sînt eu, ci tu, te experiez pe tine ca centru, dar întrucît centrul trăirii tale sînt eu, valoarea mea este recompensată prin tine, încît prin mine experiez valoarea ta, dar în acelaşi timp prin tine îmi vine la conştiinţă şi valoarea mea; astfel chiar despre mine, ca valoare, ştiu prin tine, sau pe mine mă am în adîncimea proprie, prin tine. Conştiinţa de mine e nedezlipită de conştiinţa de tine, de conştiinţa de „noi".

Dionisie Areopagitul spune despre iubire ca ieşire din sine: „Iubirea dumnezeiască este extatică; ea nu permite celor ce se iubesc să fie ai lor înşişi, ci ai celor pe care-i iubesc... De aici vine că marele Pavel, cuprins de iubirea dumnezeiască şi de puterea ei extatică, a rostit aceste cuvinte inspirate de Dumnezeu: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (*Gal.* 3,20). Prin iubire este afară de el însuşi şi pierdut în Dumnezeu, după propria sa expresiune, nemaitrăind propria sa viaţă, ci viaţa suveran scumpă a celui iubit." [96]

Propriu-zis nici eu nu-ţi aparţin ţie, nici tu mie, ci amîndoi unui „noi" comun. Eu mă depăşesc pe mine în legătură de iubire cu tine, nu mai sînt închis în mine, ci oarecum între tine şi mine, sînt ieşit din cercul proprietăţii mele, ca şi tu din cercul proprietăţii tale, creăm o unitate care nu se mai reduce la proprietatea unui singur eu, a mea sau a ta, şi totuşi nu e în afară de noi amîndoi. Nu e vorba nici de a ne avea pe noi amîndoi într-o proprietate comună, cum putem avea diferite obiecte în comun, ci aşa cum eu-l meu singular e mai presus de calitatea de proprietate a mea, dar totuşi îl trăiesc, aşa eu-rile noastre sînt mai presus de o proprietate individuală sau comună, dar le trăim în comun; şi eu şi tu trăim din unitatea celor două subiecte, fără ca acestea să înceteze de a fi două; eu trăiesc pe „noi" şi tu, pe „noi". De aceea raportul meu cu tine nu se poate exprima ca încorporare a ta în mine, sau a mea în tine, ci ca „întîlnire", ca ieşire a mea din mine şi a ta din tine; eu stau deschis în faţa ta şi tu deschis în faţa mea. Această reciprocă deschidere e şi o reciprocă apartenenţă şi libertate în acelaşi timp. Eu nu pot exista fără să te trăiesc pe tine, şi nici tu, fără să mă trăieşti pe mine. Eu cresc spiritual trăindu-te pe tine, iar tu la fel. E o întregire a mea prin tine şi a ta, prin mine.

Eu am nevoie să-ţi comunic ţie anumite sensuri şi dacă tu asculţi cu înţelegere, cîştig şi eu o nouă înţelegere a lor. Eu cîştig în adîncime, îmi devin transparent ca subiect prin faptul că pătrund în adînimea subiectului tău, sau prin faptul

că tu deschizi liber adîncimile tale. Tu eşti nădejdea şi tăria mea, eu sînt nădejdea şi tăria ta. Chiar prin faptul că te ştii nădejdea şi tăria mea, te întăreşti, şi eu la fel, chiar prin faptul că mă ştiu nădejdea şi tăria ta. Apartenenţa mea şi a ta unui „noi" comun face ca, atunci cînd tu strigi după ajutorul meu, eu să simt că ceva ce ţine de mine e în suferinţă, iar dacă te lovesc pe tine mă împuţinez şi mă păgubesc pe mine de ceva cu mult mai esenţial decît dacă aş pierde un bun care e exclusiv al meu. Poate de aceea zice francezul „partir c'est mourir un peu". Plecînd de lîngă tine mor întrucîtva, precum mori şi tu cînd pleci de lîngă mine. Aşa se explică sentimentul acut al mustrării conştiinţei pentru răul ce l-am făcut altora şi răspunderea ce o simt pentru semeni. Numai faptul că în dragoste mi se revelează apartenenţa ta în cercul existenţei mele, ca parte a lui „noi", al unei realităţi comune căreia îi aparţin şi eu şi tu, şi numai faptul că în acest „noi" fără de care nu pot exista în mod normal, eu am rolul de a primi de la tine, precum tu ai rolul de a primi de la mine, explică acel lucru pe care-l simt ca o adevărată minune: că tu mă iubeşti pe mine. Fiecare subiect înţelege de ce iubeşte pe altul, căci vede în acela o serie de însuşiri şi de ajutoare, simte că fără el n-ar putea trăi. Dar nu înţelege uşor de ce îl iubeşte altul pe el, întrucît în dragostea altuia faţă de sine el însuşi îşi pare fără preţ, neinteresant, fără adîncimi. Nimenea nu-şi poate da seama cît de mult valorează el pentru altul, dar îşi dă seama cît valorează altul pentru el.

Acesta e reversul mîndriei şi al părerii de sine. Aici se revelează faptul că nimeni nu se poate mulţumi cu sine fără altul, că existenţa sa devine bogată şi adîncă prin altul. Trăind exclusiv în mine, existenţa mi se sleieşte de orice conţinut. Binswanger citează pentru acest fenomen cuvinte din Jean Paul, care vede minunea principală nu în a iubi, ci în faptul de „a fi iubit": „Iubirea cu care ne primeşte bunătatea celuilalt este ceva atît de tainic, încît noi nu putem pătrunde în înţelesul ei, pentru că nu putem împărtăşi ideea bună ce şi-o face acela despre eu-l nostru, noi nu înţelegem cum ne poate iubi acela, dar ne împăcăm cu aceasta, dacă gîndim că celălalt din partea sa înţelege tot aşa de puţin dragostea noastră faţă de el." [97]

De aceea dragostea creştină e împreunată cu smerenia. Într-un chip analog cu Jeaa Paul, Dostoievski pune pe Markel, unul din personajele sale, să întrebe pe servitori: „Iubiţii mei, bunii mei, de ce mă slujiţi? De se va milostivi Dumnezeu de

mine și mă va lăsa să trăiesc, vă voi slui și eu pe voi, căci fiecare trebuie să slujească altora."[98]

Cu atît mai greu ne e să înțelegem taina iubirii lui Dumnezeu față de noi și dorința lui Dumnezeu de a-i răspunde cu iubirea noastră. E uluitoare valoarea ce ne-a dat-o Dumnezeu. Iubirea e dovada existenței noastre eterne și mijlocul desăvîrșirii noastre.

Uneori sentimentul acesta al lipsei noastre de importanță ne face să pregetăm a dărui un cuvînt de apreciere cuiva care ni se pare cu mult mai presus de noi ca să aibă nevoie de el, alteori adresăm semenilor cuvinte grele, socotind că ele nu pot avea nici un ecou serios în ei. Dar pe urmă aflăm cu uimire cît de mult a durut pe cineva lipsa unui cuvînt bun din partea noastră, sau rostirea unui cuvînt rău la adresa lui.

S-ar părea, la prima vedere, că ceea ce ne determină la această întrelăsare de a acorda atenția noastră unor persoane ce ni se par superioare este aceeași smerenie care trebuie să întovărășească dragostea noastră. Dar smerenia adevărată nu pregetă de a acorda altora toată atenția ; sentimentul puținătății proprii, fiind copleșit de sentimentul valorii altora trebuie să ne facă să uităm de puțina importanță ce o pot avea cuvintele și atențiile noastre, și să-i acordăm altuia toată atenția fără să ne mai gîndim la noi, ci exlusiv la el. Iubirea e și în acest sens o depășire de sine.

Simțirea smerită a acestei puținătăți a propriei persoane nu exclude însă o creștere proprie prin dragostea semenului.[98] Eu simt că, dacă aș trăi prin mine însumi în afara legăturii de iubire cu cineva, n-aș fi nimic, dar în această legătură eu cresc, însă tot plusul pe care-l experiez îl reduc la el. Vom vedea că același sentiment îl am atunci cînd cresc în dragostea de Dumnezeu.

Dragostea se realizează atunci cînd se întîlnesc într-o trăire reciprocă deplină două subiecte în calitatea lor de subiecte, adică fără să se reducă reciproc la starea de obiecte, ci descoperindu-se la maximum, ca subiecte, dar cu toate acestea dăruindu-se reciproc și cu toată libertatea. Iubirea e pătrunderea reciprocă a două subiecte în intimitatea lor, mai mult ca întrepătrunderea între un subiect și un lucru, fără ca să înceteze a fi suverane și autonome. Prin iubire pătrunzi în intimitatea unui semen, în sîmburele ființei lui, mai mult decît pătrunzi în ființa unui obiect, chiar dacă-l asimilezi prin mîncare. Îl pătrunzi fără să-l nimicești, sau împuținezi, ci, dimpotrivă, dîndu-i ocazia să crească. De aceea iubirea e suprema unire și

promovare reciprocă și, tocmai de aceea, suprema cale de cunoaștere în care semenul nu e pasiv, ci mai liber ca în orice altă stare sau relație. Cu cît îl iubesc mai mult, cu atît mi se descoperă mai mult. Subiectul uman poate actualiza o astfel de legătură cu orice subiect cînd a luat cunoștință de el prin mijlocirea simțurilor. Deci virtual el e într-o astfel de legătură și e chemat spre actualizarea ei cu oricine. Dar putința acestei legături de a se actualiza e mai mult sau mai puțin înăbușită prin încercarea subiectelor de a se reduce reciproc la starea de obiecte, sau prin lipsa de atenție cu care un subiect trece pe lîngă altul. Mîndria, patimile egoiste atrofiază legătura normală pe care o virtualitate firească din noi o cere dezvoltată în orice ins. Cînd dezvoltăm însă această legătură sau ne descoperim în ea, ne plasăm fiecare neasemănat mai mult în interiorul celuilalt decît înainte, dar și în interiorul propriu. Acum se realizează și devine transparentă propria adîncime și adîncimea semenului. Ea ne revelează, ne dă un plus considerabil de realitate. Celălalt ni se revelează ca avînd o adîncime uluitoare, o bogăție nebănuită. Dar ceea ce e ciudat e că acest plus nu poate fi dobîndit exact. Pe cîtă vreme, rămînînd în contactul superficial cu semenul, cînd marea bogăție a subiectului ne este acoperită, putem formula în concepte definite anumite însușiri ale lui și tindem să-l definim exact, iar descoperirea subiectului lui ne pune, dimpotrivă, într-o legătură cu un plus neasemănat mai mare, dar imposibil de precizat, în esența lui, în concepte.

Iubirea e un uriaș plus de cunoaștere, producînd în același timp un uriaș plus de viață în cel iubit și în cel ce iubește, dezvoltînd la maximum ființa lui și a mea. Dar această cunoaștere nu poate fi captată în concepte. Aici ni se descoperă tot sensul „imaginației" lui Binswanger. Dîndu-mi seama printr-o experiență directă că în subiectul semenului se cuprinde o bogăție ce nu poate fi delimitată în concepte, mă ajut de imaginație pentru tot plusul din el, experiat, dar necaptat în concepte.

Imaginația aceasta are multiple temeiuri de adevăr. În primul rînd subiectul fiecăruia ascunde virtualități indefinite, care pot fi puse în valoare prin iubire. De aceea aceste virtualități le sesizează tot numai cel ce-l iubește. Aceasta, în primul rînd, pentru că el surprinde în manifestările voluntare și în vibrațiile lui sufletești o mulțime de nuanțe care revelează latențe neobservate de privirea piezișă sau superficială a celor ce-i sînt ostili sau indiferenți. În al doilea rînd, pentru că cel

ce iubeşte înfrumusețează în mod real prin dragostea sa fiecare trăsătură a celui iubit, nu numai pentru că proiectează de la sine un văl de lumină al aceluia, iar faptul acesta se datorește fie în total virtualităților ascunse, în trăsăturile celui iubit, fie idealurilor spre care aspiră în mod neştiut tendințele celui ce iubeşte, fie faptului că e o sinteză din aspirațiile unuia şi din virtualitățile sesizate din celălalt, ceea ce-i mai probabil.

În general, imaginația e produsul unor forțe, al unor latențe, al unor posibilități din cuprinsul comun al celor doi, din cuprinsul lui „noi". Şi dacă cel ce şi le imaginează crede puternic în ele, ceea ce se întîmplă în dragostea adevărată, forța de la baza lor — în care e antrenată şi voința, comunicîndu-se din cel ce iubeşte, celui iubit — îl face pe acesta să se silească şi el spre actualizarea lor, făcînd abstracție de faptul că în el lucrează şi chipul ideal pe care şi l-a făcut despre celălalt. Indefinitul atît de bogat în latențe al subiectului iubit, sau dualitatea îmbogățită a subiectelor ce se iubesc, cuprinde ca virtualități tot ce se exprimă prin imaginația lor, iar forța acestei imaginații care e forța dragostei, dacă dragostea e adevărată, adică statornică şi puternică, reuşeşte să actualizeze acele latențe în fiecare din ei. Astfel chipul celui iubit, idealizat de imaginația celui ce iubeşte, devine o forță model care preface pe cel iubit din zi în zi, în vreme ce şi cel ce iubeşte actualizează tot mai mult chipul idealizat al său, făurit de celălalt. Propriu-zis între chipul meu idealizat de celălalt, şi chipul lui idealizat de mine se produce prin comunicare reciprocă o fuziune şi eu, prefăcîndu-mă după chipul idealizat al celuilalt, actualizez în acelaşi timp chipul idealizat al meu care a început să devină chipul după care se formează celălalt. Iar privind fiecare la celălalt, în lumina chipului reciproc idealizat, de la o vreme a devenit fiecare foarte mult ca chipul idealizat al celuilalt, căci privindu-l unul pe celălalt, fiecare vede un chip idealizat al lui după care se modelează el insuşi. Se înțelege că noul chip al amîndurora nu poartă numai trăsăturile unuia sau altuia, ci e o sinteză a amîndurora, încît nu e o victorie egoistă a unui eu, ci a „noastră" asupra egoismului meu şi al tău, şi o creştere a mea şi a ta.

Dacă ar lipsi imaginația, chipul fiecăruia s-ar învîrtoşa şi şi-ar pierde frumusețea. Imaginația e forța prin care cel ce iubeşte scoate ca un scafandru, din bogăția indefinită a celui iubit, frumuseți şi lumini şi transparențe noi pe chipul aceluia şi apoi pe chipul său, sau pe chipul comun şi în parte îl îmbogățeşte pe acela în mod real cu ele. Cînd imaginația se opreşte, s-a stins iubirea. Forța imaginației e iubirea şi forța iubirii e imaginația. Şi întrucît iubirea e în contact cu o realitate adîncă, adevărată, imaginația are şi ea o bază reală. Pe de altă parte, ele au o putere creatoare reală.

Dar putem merge un pas şi mai departe în clarificarea întregii puteri a acestei imaginații. Precum am văzut mai înainte, cel ce iubeşte, descoperind adîncurile indefinite ale subiectului semenului şi le descoperă şi pe ale sale, fără ca aceasta să însemne că n-ar putea cobori şi prin sine în aceste adîncimi proprii, desigur dacă nu e lipsit de iubirea de oameni în general, putere pe care o poate avea însă numai dacă are iubirea față de Dumnezeu. Dar noi am văzut că cel ce coboară în adîncurile indefinite ale subiectului propriu adulmecă, în legătură cu indefinitul propriu, şi infinitul divin.

Desigur, calea pe care, în acest caz, subiectul coboară în adîncimile sale e calea rugăciunii. Față de cel ce ar socoti că, admițînd o asemenea cale de coborîre în adîncimile proprii, contrazicem afirmația noastră că fără iubirea altuia nu putem să ne descoperim subiectul propriu, menționăm că rugăciunea nu stă în contrazicere cu calea dragostei, ci este şi ea o cale de creştere continuă în dragoste. Căci înaintînd prin rugăciunea lui Iisus, la rugăciunea mintală din inimă, ceea ce ne susține în acest efort e dragostea față de Iisus, care creşte continuu, făcîndu-ne, printr-o imaginare spirituală a chipului său duhovnicesc, după chipul Său şi simțindu-l tot mai unit cu eu-l propriu, într-un „noi" din care eu nu mai pot să ies fără primejdia pierderii mele. Şi nu numai eu primesc în mine „Eu-l" lui Hristos, făcîndu-mă după chipul lui, ci şi „Eu-l lui primeşte eu-l meu în sine, primeşte chiar trupul meu în sine, încît mă încadrează şi pe mine în simțurile sale curate, în faptele sale curate. Astfel toți cei ce credem devenim un „trup" cu el şi între noi, fapt ce se va desăvîrşi în viața viitoare.

Aceasta se înfăptuieşte mai ales prin rugăciunea curată adresată lui Iisus. Iar cel ce efectuează această substituire de eu-ri, între mine şi Hristos şi între noi toți cei uniți cu Hristos, este Duhul Sfînt. El e Duhul acestei comuniuni. Căci e Duhul comuniunii şi în Sfînta Treime. Dar pînă să fi ajuns la capacitatea unei astfel de rugăciuni care mă umple cu Hristos, trebuie să fi crescut considerabil şi în dragostea de semeni şi în răstimpurile de întrerupere a acestei rugăciuni trebuie să mă simt tot mai plin de dragostea față de ei. Treptele urcuşului spiritual nu sînt aşa de separate precum le-am

C-da 267, coala 9

descris mai înainte din motive metodologice, ci în același timp coexistă mai multe și cel ajuns pe o treaptă nu rămîne mereu pe ea, ci mai coboară și pe alta, deși cu noi bogății duhovnicești, fiind capabil să urce mai ușor pe cele de pe care a coborît. Nu se poate afla cineva, cît trăiește pe pămînt, mereu în rugăciune, sau mereu în simțirea unei iubiri actuale.

În rîndurile de mai sus am răspuns la cunoscuta întrebare: cum se autorevelează eu-l nostru prin dragostea de altul, sau prin rugăciunea care nu e lipsită de dragostea de altul? Dar pentru că există și opinia că nu dragostea e întîi, ci autorevelarea, am voi să răspundem mai pe larg decît am făcut-o în rîndurile de mai sus, și la întrebarea: dintre autorevelarea eu-lui și dragostea de altul, care primează? Kirkegaard a răspuns: întîi e autorevelarea, de abia după aceea dragostea de alții. „Cine nu se poate revela sieși nu poate iubi".[100] Aceasta ar reieși și din faptul că am așezat întîi rugăciunea, ca mijloc de părăsire a lumii externe pentru regăsirea eu-lui, urmînd orientării ascetice a spiritualității ortodoxe. Binswanger crede, dimpotrivă, că întîi este iubirea de alții și după ea vine autorevelarea. El inversează sentința lui Kirkegaard declarînd: „Cine nu poate iubi nu se poate revela sieși." Iubirea premerge autorevelarea. Căci „tu" ești cel ce înlături acele piedici din calea autorevelării.[101] Binswanger alege așa de exclusiv calea din urmă, pentru că el se gîndește mai ales la dragostea dintre bărbat și femeie, care e ajutată enorm și de atracția trupească și care poate cădea adeseori foarte ușor. El are deci în vedere dragostea naturală, care nu are nevoie de rugăciune, de asceză pentru a se naște în noi ca dar al lui Dumnezeu.

Dar dragostea adevărată față de orice semen, dragostea care nu cade niciodată, nu se poate naște fără rugăciune și fără asceza purificatoare de patimi. E adevărat că fără descoperirea subiectului semenului în dragostea adevărată nu ne descoperim nici noi toată adîncimea subiectului nostru, așadar nu atingem ultima desăvîrșire în rugăciune; dar nici fără rugăciune nu putem dobîndi deplina iubire de semeni. Credem că rugăciunea ca dragoste de Dumnezeu și dragostea de semeni progresează paralel și într-o intercondiționare. Dar credința în Dumnezeu primează. Ea dă forță voinței de a iubi pe semeni, precum ea susține efortul nostru în rugăciune.

Socotim că se descoperă pe sine cel ce iubește pe altul, ajutat și de rugăciune, sau cel înălțat la treapta rugăciunii mintale, ajutat și de dragoste. Iar descoperindu-și indefinitul su-

biectului propriu, descoperă în legătură și în comunicare cu el și infinitul divin. Aceasta cu atît mai mult, cu cît descoperă și-n adîncurile semenului iubit și în comunicare lăuntrică cu el infinitul divin.[102] Dacă-i așa, „imaginația" dragostei își are o sursă infinită în îmbrăcarea semenului cu trăsăturile celor mai ideale însușiri, pentru că toate și le poate însuși în mod actual semenul nostru, aflîndu-se în legătură cu Hristos, fie direct, fie prin minte, care-l iubesc din legătura mea cu Hristos, izvorul tuturor virtuților.

Acesta e înțelesul deplin al imaginației iubitoare. Dar infinitul care se deschide în fața dragostei nu este un infinit în continuitate de substanță cu noi. E drept că în forma iubitoare a lui „noi", existența își găsește un indefinit care se revarsă în fiecare din cele două euri ca o inundație de bucurie, ca o beție copleșitoare. Oricît de mult am simți indefinitul subiectului semenului, ne dăm totodată seama că așa cum indefinitul nostru nu e totul, ci el stă în legătură cu un izvor deosebit de el, și infinit, tot așa și bogăția semenului, sau a comunității dintre noi își are un izvor deosebit de el, sau de „noi". Altfel, comunitatea iubitoare nu durează, își epuizează repede izvorul de susținere. Dragostea ne pune în legătură pe „noi" cu infinitul, numai cînd infinitul acesta e dumnezeiesc, cînd e deosebit ca natură de noi, deci cînd ni se împărtășește ca dar. În comunitatea de iubire dintre mine și un altul e de față și Dumnezeu, fără ca aceasta să însemne că iubirea de altul anticipează întîlnirea cu Dumnezeu.

Binswanger socotește că infinitul dragostei e un infinit al naturii universale și că drumul spre întîlnirea cu acest absolut duce numai printr-un „tu" concret. De aceea pentru el nu există un drum care întîi să ducă la Absolutul ca Persoană, pentru că el nu se gîndește la un Absolut-Persoană. Noi, creștinii, ce credem în Absolutul-Persoană, socotim că ne putem întîlni întîi cu acest „Tu" absolut și abia El poate și vrea să ne îndrepteze iubirea și spre persoanele create după chipul Lui.

Sentimentul de plenitudine, de debordare, de beție fericită, cum îi zic părinții, îl trăim de fapt și noi în iubirea față de ceilalți, cu atît mai mult cu cît comunicarea iubirii pornește și din mine și din semenul meu. Dar această plenitudine nu poate avea ca izvor ultim o bază naturală universală. Numai Persoana supremă, infinită, poate fi izvorul unei astfel de iubiri și bucurii plenare. Căci îți dai seama că bucuria debordantă ce o are altul de tine și voința nemărginită de a te cuprinde întreg în sine nu i-o provoci numai tu cu relativitatea

ta şi nici nu poate porni numai din cuprinsul firii lui şi nu poate veni nici dintr-un izvor impersonal. Celălalt se descoperă ţie şi tu lui ca un dar al persoanei infinite. Deci şi bucuria unuia de altul e un dar de la Persoana supremă de dincolo de tine şi de el, care prin el ţi se dăruieşte ţie şi prin tine, lui. Convingerea aceasta ţi-o întăreşte mai ales faptul că ea nu ţine decît cîte o clipă. Dacă totul ar veni din natură şi ar ţine de natură, ar trebui să ţină şi ar putea dura permanent. Dar cînd o primim, parcă ni se topeşte fiinţa, parcă ni se sparge, parcă am leşina dacă ar ţine mai mult şi ar spori în intensitate. Dacă această bucurie spirituală s-ar naşte din cuprinsul firii, cu care sîntem conaturali, cum am mai experia incapacitatea noastră de a o trăi întreagă mai mult timp în continuare, sau tot timpul ?

Timp mai prelung putem să petrecem în beţia dragostei de Dumnezeu, la capătul rugăciunii curate. Aceasta se explică întîi din faptul că rugăciunea îndelungată, cu părăsirea formelor strîmte ale imaginilor şi intereselor pentru obiectele limitate ale lumii, ne-a obişnuit cu „lărgirea inimii", ca să cuprindă o bucurie ce debordează marginile ei. Desigur pe aceste trepte culminante ale rugăciunii beţia dragostei nu apare ca un produs al pregătirii prin rugăciune. Rugăciunea duce pînă la „oprirea" minţii din orice activitate îndreptată spre ceea ce-i mărginit. Dar beţia dragostei de Dumnezeu coboară dintr-o dată de sus. Desigur, precum am mai văzut înainte, trebuie să precizăm că în afară de această dragoste ca beţie spirituală, ca bucurie debordantă, care exprimă totala absorbire a feţei tale în celălalt şi a feţei celuilalt în tine, mai este şi o dragoste calmă, condusă de consideraţiuni raţionare, ce creşte pe încetul. Aceasta e condiţia pregătitoare pentru cealaltă. Şi aceasta o cîştigi cu ajutorul harului lui Dumnezeu, dat la botez, dar fără să excludă eforturile tale. Cealaltă vine însă exclusiv de sus, nu ca produsă de cea dinainte, însă totuşi avînd nevoie de pregătirea prin aceea.

În dragostea faţă de semen, de asemenea distingem această etapă mai prelungă şi bucuria debordantă a cîte unei clipe ca dar de sus. Dacă ne cuprinde cîteodată o asemenea bucurie faţă de un semen fără să ne fi pregătit printr-o iubire specială faţă de el, aceasta se datoreşte faptului că sufletul nostru s-a pregătit în general pentru iubire prin rugăciunea ca drum iubitor spre Dumnezeu şi prin consecinţa ce a urmat de aici de a iubi pe orice om. Dar în orice caz clipa de bucurie extatică de un om, neurmînd unei pregătiri speciale de lărgire

a inimii prin părăsirea tuturor imaginilor, conceptelor şi intereselor, limitate, nu poate dura decît cu mult mai puţin decît beţia dragostei de Dumnezeu.

Un al doilea motiv care face ca extazul dragostei faţă de Dumnezeu să ţină mai mult, este faptul că Dumnezeu însuşi, fiind acum în raport cu noi şi deci în apropierea noastră, dă firii noastre o lărgime capabilă să experieze infinitatea dragostei mai statornic. Infinitatea aceasta însăşi ne copleşeşte atît de mult fiinţa că parcă şi oasele, care sînt cadrele cele mai rezistente ale fiinţei noastre mărginite se topesc. Omul înduhovnicit nu mai simte în iubirea cu care iubeşte pe Dumnezeu nimic omenesc, ci exclusiv puterea dragostei dumnezeieşti revărsată în el, iubindu-L pe Dumnezeu cu aceeaşi iubire cu care îl iubeşte şi Dumnezeu pe el.

Diadoh descrie această stare astfel : „În măsura în care primeşte cineva în simţirea sufletului dragostea lui Dumnezeu, în aceeaşi măsură ajunge în dragostea de Dumnezeu. De aceea unul ca acesta nu încetează să tindă spre lumina cunoştinţei cu o dragoste aşa de puternică, încît să-şi simtă topindu-se pînă şi tăria oaselor, nemaiştiindu-se pe sine, ci fiind prefăcut întreg de dragostea lui Dumnezeu. De unul ca acesta putem spune şi că este în viaţa aceasta şi că nu este. Căci petrecînd încă în trupul său, călătoreşte, datorită dragostei, afară din el, mişcîndu-se necontenit cu sufletul către Dumnezeu. Arzînd cu inima necontenit de focul dragostei, s-a lipit de Dumnezeu prin puterea neslăbită a unei mari iubiri, ca unul ce a ieşit odată pentru totdeauna din iubirea de sine pentru dragostea de Dumnezeu." [103]

Extazul dragostei, adică, sau sentimentul unirii cu Dumnezeu, sentimentul că formează cu Dumnezeu un „noi" actual experiat, devine tot mai prelung, producînd o bucurie, o căldură sufletească tot mai fericită. Iar extazul prelungit face ca şi răstimpurile dintre un extaz şi altul să fie tot mai pline de conştiinţa prezenţei actuale a lui Dumnezeu de dragostea cea calmă, împreunată cu lucrarea minţii, încît viaţa omului cîştigă o continuitate de dragoste neîntreruptă. Continuitatea aceasta o exprimă apostolul Pavel zicînd : „De ne-am ieşit din minte este pentru Dumnezeu, iar de sîntem cu mintea întreagă este pentru voi" (II *Cor.* 5,13), subînţelegîndu-se însă : „dar şi pentru Dumnezeu."

De extazul perpetuu propriu-zis vom avea parte numai în viaţa eternă. Numai atunci vom ieşi complet din discursivitate, numai atunci vom avea parte mereu de acea neîntreruptă

pătrundere esențială a noastră de subiectul divin, ca și de subiectele umane, de o veșnică cunoaștere substanțială, de o unire cu însăși intimitatea realității divine și umane.

O chestiune care mai trebuie lămurită în acest capitol este în ce fel, prin unirea cu absolutul personal, sau cu unul sau altul din subiectele umane, obținută prin dragoste, se realizează unirea întregii firi omenești din toate subiectele și unirea ei cu Dumnezeu. Căci lucrul acesta îl afirmă sfinții părinți. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că mai întîi iubirea unifică pe omul individual, înlăturînd mînia, viclenia, lăcomia și toate cele în care s-a împărțit omul prin iubirea trupească de sine. Căci nemaifiind acestea, nu mai poate persista nici o urmă de răutate; în locul lor se introduc felurile virtuților, care întregesc puterea iubirii. Însă prin unificarea aceasta a omului individual, se realizează și unificarea indivizilor între ei. „Iar iubirea adună cele împărțite și-l face pe om iarăși o singură rațiune și un singur mod de comportare și netezește toate inegalitățile și deosebirile de opinie din toți. Ba îi duce la o egalitate lăudabilă, prin faptul că fiecare atrage atît de mult pe altul la sine în intențiile lui și îl preferă sie însuși, pe cît de mult îl respingea altădată și se prefera pe sine. Și prin iubire se desface de sine, de bunăvoie, despărțindu-se de rațiunile și preferințele proprii, de gîndurile și însușirile lui și se adună într-o simplitate și identitate, în temeiul căreia nimeni nu se mai deosebește întru nimic, ci fiecare a devenit unul cu fiecare și toți cu toți, sau mai bine cu Dumnezeu decît cu ei înșiși, manifestînd în ei aceeași rațiune de a fi și după fire și după voință." [104]

Cum devenim deci prin iubire toți ca „un singur om", unit cu Dumnezeu? Cel puțin cît trăim pe pămînt, iubirea ca scurtă stare extatică nu o putem experia direct în timp, decît numai în raport fie cu Dumnezeu, fie cu cîte unul din semeni. Deci și unirea desăvîrșită realizată de ea, mai ales iubirea extatică față de Dumnezeu în rugăciunea mintală ne absoarbe atît de mult în unirea cu Dumnezeu, încît uităm de oameni, lucru care nu se întîmplă atît de exclusiv în clipa iubirii extatice a semenului. Căci în cazul din urmă, în contemplația absorbantă a semenului ne dăm seama că în legătură cu indefinitul subiectului său stă indefinitul divin. Deci în mod indirect se realizează prin aceasta și unirea între noi și Dumnezeu. Dar nu experiem în clipa acestei iubiri extatice cu Dumnezeu, sau cu un semen, o unire actuală cu toți oamenii.

Prin urmare numai în iubirea calmă de fiecare zi, manifestată în fapte și în gînduri, în iubirea creștină în sens larg, putem experia mai mult sau mai puțin o iubire cu toți oamenii. Interesele mele, patimile mele, opiniile contrazicătoare, ca manifestări voluntare, nu mai sfîșie unitatea de natură între mine și semeni. În fiecare clipă accept să judec lucrurile din punct de vedere al semenului cu care mă aflu în raport, îl pun în locul eu-lui meu pe al lui, renunțînd la al meu. Făcînd așa în mod succesiv cu diferiți semeni cu care ajung în contact, mi se întărește sentimentul unirii mele actuale sau virtuale cu oricine. Din partea mea nu mai e nici o dezbinare între mine și ei; eu nu mai văd nici una. Dacă văd ei vreuna, eu nu o văd.

Comportarea aceasta statornică întărește sentimentul unității mele cu ei și cu Dumnezeu. Aceasta ușurează în clipe de iubire extatică, de contemplare a subiectului oricărui semen în ceea ce are el cuceritor, indefinit și tainic, trăirea unei uniri desăvîrșite. Și la rîndul lor aceste clipe întăresc comportarea mea plină de atenție și de abnegație față de orice semen. Energia iubirii mele față de un semen, crescută și prin efortul voinței, dar mai ales prin acele clipe de contemplație extatică, se îndreaptă apoi ușor și spre alte persoane. Și peste tot cîștig o dispoziție statornică de iubire față de oricine, o bucurie de toți, o convingere că în fiecare pot descoperi taina unor adîncuri fermecătoare. Mă simt unit virtual cu toți și cu orice prilej concret această unire virtuală și indirectă devine ușor actuală și directă. Iar iubirea ce o manifest eu față de semenii mei îi umple și pe ei de energia ei, ceea ce are ca urmare întoarcerea ei către mine și propagarea spre alți semeni ai lor. Energia iubirii coborîte de sus are tendința de a deveni o legătură universală între toți oamenii și între oameni și Dumnezeu.

Dragostea de semeni crește din obișnuința dragostei față de Dumnezeu și mai ales din trăirea ei ca extaz pe treapta culminantă a rugăciunii iar dragostea față de Dumnezeu ni se ușurează prin obișnuința cu dragostea față de semeni. Sufletul plin de dragoste se comportă la fel față de Dumnezeu și față de toți oamenii. El se simte parte din universalul „noi", partener de fiecare clipă al lui Dumnezeu și gata de a deveni partener în fiecare clipă cu un semen sau altul în legătura dragostei actuale sau extatice.

În bucuria ce o am eu de tine, în iubirea mea de tine, care merge pînă la uitarea de eu-l meu, ca să te pun în locul

lui pe tine, în unirea dintre mine și tine, natura umană repartizată în persoane își biruiește împărțirea și se regăsește pe sine în unitatea ei, fapt care-i produce o bucurie debordantă. Repartizarea în persoane a fost și este necesară tocmai pentru ca prin iubirea reciprocă dintre ele să-și descopere o valoare și o frumusețe pe care altfel n-ar fi putut-o descoperi.

Unitatea descoperită prin iubire a firii repartizate în subiecte e altfel prețuită și de aceea alimentează o bucurie și o afecțiune neîncetată. Binswanger spune: „Noi cel realizat prin dragoste este semn, salut, chemare, revendicare, îmbrățișare a existenței umane în ea însăși, cu un cuvînt: întîlnire."[105] Întîlnirii din dragoste i-am spune noi mai degrabă „regăsire". Acesta e sentimentul încercat de două ființe care și-au deschis sufletele în dragoste. Natura umană își regăsește prin dragoste unitatea divizată prin păcat. De aici, sentimentul celui ce iubește, că în cel iubit își regăsește „casa" după ce a rătăcit pe afară.[106] Întrucît „casa" este interioritatea, sediul ultim, vatră de odihnă, putem spune că omul, cît este singur, chiar în stare de „interioritate", nu e cu adevărat „acasă" la sine, adică în „interioritatea" sa adevărată.

„Casa" soțului e locul unde se găsește soția, și „casa" soției e locul unde se găsește soțul, sau mai bine zis „casa" este constituită din amîndoi, ca expresie a lui „noi".

Un edificiu în care nu mai locuiește cel iubit a devenit pustiu, ca dovadă că ceea ce-i împrumuta și lui caracterul de „casă" era prezența celui iubit. Cei ce se iubesc se primesc unul pe altul în inimă, își deschid unul altuia inima,[107] adică intimitatea. Inima care se deschide celui iubit nu e numai autorevelarea subiectului în adîncimile lui infinite, ci și afecțiunea cu care se deschide acest subiect ca să primească pe celălalt.

Bucuria ce o avem de întîlnirea cu Dumnezeu în iubire ne arată că și aici e vorba de o regăsire. Natura umană, fiind opera iubirii creatoare a lui Dumnezeu, se află într-o înrudire și într-o apropiere originară cu El. Unirea realizată prin dragoste îi dă sentimentul de regăsire, de revenire „acasă", de intrare în odihnă, după cuvîntul lui Augustin: „Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te." Noi avem sentimentul că în iubirea de Dumnezeu ca extaz, Dumnezeu ne-a deschis inima sa și ne-a primit în ea, precum noi ne-am deschis inima noastră ca să intre El în ea. Pe de altă parte, revenirea la Dumnezeu, la inima Lui înseamnă intrarea în casa Lui. „Casa" lui Dumnezeu însă vrea să-i cuprindă pe toți oamenii, căci în inima lui încap toți, iar eu cînd intru în ea trebuie să simt că mă

aflu în ea unificat cu toți cei dinăuntru. Revenind în Dumnezeu, revenim în „Adăpostul-Persoană" propriu nouă, în casa părintească supremă, împreună cu toți fiii Părintelui ceresc. A fi în aceeași „casă" părintească cu toți cei iubiți e structura cea mai înaltă și mai pură a iubirii. Vom vedea cum această structură se revelează lui Moise sub chipul „cortului" de sus, după care s-a făcut cortul, templul și Biserica de jos. În această „casă", care e Dumnezeu însuși, se poate înainta la nesfîrșit, fără să se poată intra în ființa ei însăși, în „altar" (în Sfînta Sfintelor). Dar cei ce se iubesc se sălășluiesc reciproc unul în altul. Nu numai noi intrăm în Dumnezeu, ci și Dumnezeu în noi. Beția dragostei de Dumnezeu, experiată la capătul rugăciunii curate, mă umple de pornirea de a iubi pe toți semenii, de a-i primi pe toți în inima mea, care se află în inima lui Dumnezeu, de a mă simți că sînt cu toții în interiorul aceleeași „case" a lui Dumnezeu, care este Biserica.

3. Dragostea, cunoașterea și lumina dumnezeiască

a) Semnificația luminii dumnezeiești

Dar ce este lumina dumnezeiască ce se descoperă minții pe ultimele trepte ale rugăciunii curate?

Ea este dintr-un punct de vedere, tocmai iradierea zîmbitoare a dragostei divine, trăită în formă mai intensivă în clipele de ațintire extatică spre Dumnezeu.

Am văzut că în clipele iubirii extatice se deschid, devenind iubitoare și zîmbitoare privirii noastre, adîncurile subiectului iubit. E o cunoaștere mai presus de cunoaștere, după ce subiectul sau mintea noastră a ieșit din sine. În acele clipe ne scufundăm în indefinitul iubitor al inimii lui, uitînd de noi înșine. Dar această regăsire a firii, în unitatea iubitoare „eu-tu" ne umple pe amîndoi de o bucurie nesfîrșită. Fața celui iubit, care nu mai e propriu-zis numai o imagine materială, ni se pare că umple totul și din ea iradiază un farmec și o lumină care ne umple și pe noi de lumină. Cine n-a observat că în privirea extatică două ființe se luminează într-un zîmbet? Am zice că experiența ce caracterizează această stare se poate exprima prin trei termeni: iubirea, o cunoștință prin experiență, mai presus de cea conceptuală, și lumina care e expresia bucu-

riei. Lumina spirituală e totdeauna expresia subiectelor ce se iubesc. Dar ea se proiectează și pe planul material, făcîndu-l și pe acesta luminos. Descoperirea reciprocă a subiectelor fiind opera iubirii, echivalează cu iradierea luminoasă sau zîmbitoare a lor.

Toate acestea exprimă ceea ce se petrece pe treapta supremă a rugăciunii curate, cînd se arată lumina dumnezeiască, fapt a cărui experiență e descrisă de oamenii care îl trăiesc, cu termenii de mai sus. De aceea iubirea de Dumnezeu, cunoașterea și lumina ne sînt prezentate totdeauna împreună, într-o strînsă legătură. Uneori se vorbește numai de doi din acești termeni, dar totdeauna se presupune al treilea. Iată de pildă un loc din sfîntul Maxim Mărturisitorul, unde se vorbește numai de iubire și de lumina dumnezeiască: „Cînd mintea purtată de erosul iubirii pleacă din sine spre Dumnezeu, nu mai știe nici de sine, nici de alt lucru din cele existente. Căci luminată fiind de lumina dumnezeiască și infinită, nu mai percepe lucrurile create de El, precum ochiul sensibil nu mai vede stelele cînd răsare soarele."[108] Dar chiar din acest loc se observă că lumina de care se vorbește e totodată cunoștință pentru că apariția ei e ca apariția soarelui care face să nu se mai perceapă stelele; cu alte cuvinte cînd mintea e absorbită în vederea lui Dumnezeu, nu mai vede lucrurile create.

Lumina e totodată cunoaștere, iar lumina cunoștinței e fructul iubirii. Dar o lumină sau o cunoaștere care răsare din iubire, este în același timp viață. Sfîntul Maxim Mărturisitorul zice: „Dacă viața minții este lumina cunoștinței, iar pe aceasta o naște iubirea de Dumnezeu, bine s-a zis că: nimic nu e mai mare ca iubirea."[109]

Cunoașterea înțeleasă ca viață, ca viață în iubire, are așadar un caracter existențial. Ea nu e numai o parte a vieții, sau ceva străin și opus vieții, cum adeseori ne apare pe planul de aici, ci e însăși viața. „Aceasta e viața veșnică: ca să Te cunoască pe Tine, Unul, Adevăratul Dumnezeu" (In 13, 3). Vrînd să evidențieze caracterul existențial al acestei cunoașteri experiate în iubire, sfîntul Maxim o compară cu căldura focului, simțită real de trup, spre deosebire de cunoașterea prin credința fără iubire, al cărei conținut nu e trăit, ci se află la distanță, pe care o compară cu focul imaginat sau din amintire: „Precum amintirea focului nu încălzește trupul, la fel credința fără iubire nu lucrează în suflet lumina cunoștiinței."[110]

De aceea sfîntul Maxim, puțin mai departe, prezintă iubirea în legătură cu cunoașterea: „Precum lumina soarelui

atrage ochiul sănătos la sine, tot așa cunoștința lui Dumnezeu atrage mintea noastră în mod firesc spre Sine, prin iubire."[111] Aici lipsește deci termenul de lumină. Dar în sentința imediat următoare prezintă legătura dintre lumină și cunoștință, omițînd iubirea. „Mintea curată este aceea care e despărțită de neștiință și e luminată de lumina dumnezeiască."[112] În sfîrșit, în sentința care urmează sînt puse în legătură iubirea de Dumnezeu și bucuria, substituindu-se termenul de lumină cu termenul bucurie: „Suflet curat este acela care s-a eliberat de patimi și e umplut neîncetat de bucuria dragostei dumezeiești."[113]

Am urmărit mintea în drumul ei spre sine în rugăciune, am văzut cum privindu-se pe sine, adulmecă indirect apropierea lui Dumnezeu. Apoi am văzut oprindu-se o clipă, uimită, din orice activitate, ca apoi dragostea divină, coborînd de sus ca un foc peste o jertfă, așezată pasiv pe vîrful său ca pe un altar în fața lui Dumnezeu cel nevăzut, să o răpească și din ea însăși și să o ducă dincolo de peretele de întuneric care ascundea pe Dumnezeu oamenilor, atîta timp cît înainta numai prin efortul ei. Mintea care nu se mai vede acum nici pe sine și care lucrează acum prin lucrarea sa, ci exclusiv prin cea dumnezeiască, a pătruns în zona luminii dumnezeiești ce iradiază din sînul lăuntric al subiectului divin, sau al Sfintei Treimi.

Iată cum descrie treptele acestui urcuș sfîntul Grigorie Palama: „Cel ce dorește unirea cu Dumnezeu, desfăcîndu-și sufletul, pe cît posibil, de orice legături impure, își dedică mintea rugăciunii neîncetate către Dumenzeu. Prin aceasta, devenind întreg al său, află un urcuș nou și negrăit spre ceruri: întunericul nepătruns al tăcerii tainic ascunse, cum ar zice cineva. Cufundîndu-și mintea cu o plăcere negrăită în această noapte adîncă plin de o liniște curată, deplină și dulce, de o adevărată netulburare și tăcere, se înalță peste toate creaturile."[114] „În felul acesta, ieșind cu totul din sine și devenind întreg al lui Dumnezeu, vede o lumină dumnezeiască, inaccesibilă simțurilor ca atare, dar scumpă și sfîntă sufletelor și minților curate; vedere fără de care n-ar putea vedea mintea, unită cu cele de deasupra ei, numai prin faptul că are simțul mintal, așa precum nici ochiul trupului n-ar putea vedea fără o lumină sensibilă."[115]

Dacă în vremea rugăciunii mintea se știe încă pe sine ca oarecum despărțită de Dumnezeu, iar pe Dumnezeu nu-L vede, ci doar îi simte prezența în umbră, ca Cel prin a cărui grație există subiectul propriu, cu alte cuvinte dacă în vremea rugăciunii mintea se vede direct pe ea însăși și numai indirect

pe Dumnezeu, din moment ce e răpită din sine vede pe Dumnezeu direct, iar pe sine nu se mai ştie. Aceasta e experienţa dragostei în clipele de extaz: eu nu mă mai văd pe mine, ci numai pe tine; tu iei în orizontul vederii mele locul eu-lui. De fapt lumina dumnezeiască e considerată ca fiind un reflex al feţei iubitoare a lui Dumnezeu sau al feţelor ce se iubesc şi ne iubesc, ale Sfintei Treimi. Unde se vede lumina, Dumnezeu nu mai e acoperit de umbră, prezenţa lui nu mai e bănuită numai, ci Şi-a descoperit faţa Sa, care iradiază lumina. „Lumina slavei Sale, zice sfîntul Simeon Noul Teolog, merge înaintea feţei Sale şi este imposibil ca El să apară altfel decît în lumină. Cei ce nu au văzut această lumină, n-au văzut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este lumină."[116]

Dar ieşirea minţii din sine nu s-ar fi putut realiza dacă n-ar fi ieşit şi Dumnezeu din Sine; deci nici vederea adîncurilor Sale de taină, ca lumină. Faptul acesta ne este ilustrat iarăşi analogic de clipa iubirii extatice dintre două fiinţe umane. Dacă fiinţa iubită nu se deschide într-un zîmbet, ci rămîne închisă, nu se realizează extazul unificator al dragostei. Lipsa de lumină de pe faţa ei e semn că vrea să rămînă închisă, semn că nu iese din sine, sau nu primeşte în sine pe cealaltă. La oameni extazul se realizează printr-o ieşire reciprocă a unuia la altul, care poate fi numită înălţare, după cum ieşirea în întîmpinarea celui iubit poate fi numită coborîre, iar intrarea de fapt în celălalt, cînd şi el se deschide, înălţare. Ieşirea lui Dumnezeu din Sine însă, pentru a primi pe om, e numai coborîre chenotică. Dumnezeu trebuie să ni Se deschidă prin dragoste, ca să putem intra la vederea Lui. Dacă ar rămîne închis în Sine, nu am putea pătrunde în El. La noi închiderea în noi înşine este egoism, de aceea ea e o stare nefirească. Pentru Dumnezeu însă nu e necesară coborîrea la om şi lipsa acestei coborîri nu înseamnă egoism, pentru că Dumnezeu are o viaţă de dragoste şi de lumină în raporturile intertrinitare. De aceea cînd un om iese în întîmpinarea altuia prin dragoste, ceea ce face el nu e numai un dar, ci şi o necesitate lăuntrică de împlinire. Coborîrea lui Dumnezeu la om prin dragoste este exclusiv un dar. De aceea dragostea divină faţă de om e altceva decît o necesitate a fiinţei lui Dumnezeu; e numai o lucrare benevolă a Lui. Prin urmare unirea noastră cu Dumnezeu în dragoste nu e o unire impusă de fiinţa Lui; aceasta ar coborî pe Dumnezeu la nivelul nostru, în sens panteist.

Din cele spuse mai sus urmează că dragostea cu care ne iubeşte Dumnezeu pe noi şi noi pe El nu e dragostea fiinţială cu care se iubesc ipostasurile divine între ele, dar e totuşi o dragoste necreată, izvorîtă din fiinţa lui Dumnezeu. Deci nici opinia lui Petru Lombardul, care spunea că noi iubim pe Dumnezeu cu iubirea lui Dumnezeu nu e justă, dacă prin „iubirea lui Dumnezeu" înţelege iubirea cu care ne iubeşte Dumnezeu, şi nu simplu iubirea de la Dumnezeu; nici opinia lui Toma d'Aquino, după care iubirea noastră de Dumnezeu e creată.[117]

Deschizîndu-ne deci accesul spre interiorul Său, Dumnezeu nu ne dăruieşte fiinţa Lui, ci numai lucrarea Lui. De aceea nu devenim dumnezei prin fiinţă. Dumnezeu se coboară la om în două înţelesuri, deşi în mod simultan. Printr-o coborîre aşează în noi lucrarea dragostei divine faţă de El, prin cealaltă Se deschide El în faţa dragostei noastre cea de la El, care acum Îl caută. Întîi ne iubeşte Dumnezeu cu o astfel de iubire, încît ne face şi pe noi să-L iubim. Întîi ne caută Dumnezeu inima, ca apoi să căutăm să intrăm noi la El. Despre a doua coborîre din Sine a lui Dumnezeu zice sfîntul Grigorie Palama: „Deci mintea noastră iese în afară de sine şi aşa se umple de Dumnezeu, devenită mai presus de sine. Iar Dumnezeu încă iese din Sine şi se uneşte aşa cu mintea noastră, dar El se coboară. Ca mînat de dragoste şi de iubire şi de prisosinţa bunătăţii Sale iese, nepărăsind adîncul Său, neieşind din Sine, din transcendenţa Sa, şi Se uneşte cu noi prin unirea cea mai presus de minte."[118]

Mai bine zis, această coborîre avînd ca efect răpirea minţii din relaţiile cu cele create şi din ordinea activităţii ei naturale în planul transcendent al divinului, nu e propriu-zis o coborîre, ci o atragere a văzătorului în lăuntrul tenebrelor care despart transcendenţa divină de ordinea celor create. E o coborîre numai întrucît e o bunăvoinţă de a ridica la sînul său o minte creată. Descriind intrarea lui Moise în tenebrele divine de pe Sinai, adică ridicarea minţii lui la vederea luminii dumnezeieşti, după încetarea oricărei activităţi mintale, Palama zice: „Dar cum? Nu mai este dumnezeirea ascunsă, ar putea întreba cineva? Nicidecum. Dumnezeu nu iese din ascunzimea Sa, dar Se dăruieşte pe Sine şi altora, ascunzîndu-i sub întunericul dumnezeiesc. Căci nu mai vedea atunci Moise, ajuns singur în acel întuneric, precum este scris. Iar ceea ce e şi mai mult, e că ridicîndu-l pe el mai presus de sine şi desfăcîndu-l în chip tainic de sine şi aşezîndu-l mai presus de toată lucrarea sensibilă şi mintală, l-a ascuns pe el de el însuşi (o minune!) ca şi pe dumnezeiescul Pavel, încît ei nu ştiau şi se în-

trebau: cine este acela care vede? Şi iarăşi ceea ce covîrşeşte orice uimire este că şi în arătarea aceasta negrăită şi suprafirească, Acela rămîne ascuns."[119]

Dar nici ieşirea minţii din sine nu este o ieşire aşa zicînd ontologică. Ieşirea aceasta înseamnă că mintea nu se mai priveşte pe sine în mod direct, ci caută întins dincolo de sine. Un fel de ieşire din sine a minţii e şi privirea la obiectele externe. Dar pe cînd aceasta e o ieşire în afară, aceea e o ieşire pe dinăuntru. Ieşirea înseamnă că nu se închide în autocontemplarea ei. Dar mai înseamnă şi părăsirea lucrării ei naturale şi înlocuirea ei cu lucrarea dumnezeiască. Ieşirea aceasta în amîndouă sensurile ei realizează unirea minţii cu lumina dumnezeiască pe care o vede. Văzînd prin lumina iubirii divine coborîte în ea, şi privind la acea lumină ieşită din Dumnezeu ce se reflectă asupra ei şi în ea însăşi, aceasta o umple făcînd-o lumină. Cine priveşte la o lumină care iradiază de pa faţa celui iubit se umple şi el de lumină. Lumina şi lucirea de pe faţa celui iubit se întinde şi pe faţa celui ce iubeşte, învăluindu-i pe amîndoi într-o lumină şi o bucurie comună, care, cu timpul, imprimîndu-se în priviri şi în trăsături, îi face asemenea.

b) Vederea luminii dumnezeieşti, o cunoaştere supraconceptuală

Această experienţă e superioară cunoştinţei şi e potrivit să se numească chiar neştiinţă, nu numai pentru că, primindu-se prin puterea Duhului, reprezintă un plus cantitativ şi calitativ ce depăşeşte orice cunoştinţă posibilă puterilor noastre naturale, ci şi pentru că nu e o cunoaştere prin concepte.

Nici subiectul unui tu omenesc, care mi se dezvăluie în extazul dragostei, nu-l pot prinde în concepte. Cunoaşterea clipelor de extaz e superioară conceptelor, fiind o vedere directă, mai largă, a ceea ce e subiectul indefinit faţă de care conceptele sînt asemenea unor linguri de apă în comparaţie cu rîul sau marea. De aceea experienţa unei astfel de realităţi se aseamănă mai degrabă cu o vedere, cu o constatare, cu o unire, pentru caracterul ei de contact direct şi nediscursiv cu realitatea personală cea negrăită şi supremă. Acesta e motivul pentru care sfinţii părinţi numesc cu preferinţă această cunoaştere „vedere", iar ceea ce e cunoscut, „Lumină", ca ceva ce se vede direct, ce răspîndeşte prin prezenţa ei lumină. Rugăciunea cu-

rată a dus mintea mea pînă în preajma subiectului divin, ca într-o clipă erosul de sus să mă răpească şi să mă aşeze într-un contact extatic, nemijlocit, cu El. Această prezenţă directă sau această experienţă a prezenţei Lui nemijlocite îmi apare ca lumină care umple totul.

L. Binswanger deosebeşte între cunoaşterea prin dragoste, care e o cunoaştere indefinită a întregului „tu", şi cunoaşterea determinată a unor părţi din „tine" care se produce atunci cînd vreau să te prind şi să mi te subordonez cugetării mele, cînd, anulînd raportul eu-tu, sau starea de „noi", părăsesc comuniunea şi ieşirea din mine (extazul) ca să reintru în mine şi să te trag şi pe tine în sfera eu-lui meu egoist, transformîndu-te în obiect.[120] Prima, necunoscînd realitatea ca „ceva", ca obiect, nici nu e propriu-zis cunoaştere, primind o revelare a realităţii fundamentale personale în calitatea ei de ascunzime şi intimitate.

Ea e o cunoaştere neştiutoare.[121] Cunoaşterea e propriu-zis numai a doua, pentru că „cunoaşterea este numai o posedare ştiutoare a lui ceva, ca ceva."[122] Aceasta, voind să posede pe celălalt, îl transformă în obiect. Dar subiectul lui propriu-zis scapă de sub această voinţă de captare şi ceea ce rămîne în mîinile celui ce vrea să-l cunoască în mod determinat, sînt numai vălurile, sau numai fîşii din ele, ca în întîmplara dintre Iosif şi soţia lui Putifar.[123]

În iubire te experiez pe tine dincolo de orice însuşire precizată în concepte. Cînd încetează iubirea, rămîn cu însuşirile tale; cînd te iubesc, nu văd decît lumina din tine, nu şi umbrele. Însuşirile le văd cînd încep să judec asupra însuşirilor tale.[124]

În clipa de întîlnire a ta ca întreg, îmi eşti lumină. Cînd încetează această relaţie extatică, am rămas cu cîteva fărîme superficiale din tine, turnate în sertarele conceptelor. Am observat mai înainte că zîmbetul de care se luminează două persoane în clipa în care se privesc cu iubire este bucuria firii de a se regăsi în intimitatea ei, peste repartizarea în ipostasuri deosebite sau tocmai de aceea, căci numai aşa se poate manifesta iubirea în ea. E bucuria firii dintr-o persoană de regăsirea sa însăşi în cealaltă persoană. E bucuria produsă de conştiinţa acestei regăsiri, sau de conştiinţa unităţii în iubire, sau a unităţii reflectate şi îmbogăţite în două conştiinţe. O anumită lumină reflectează orice fiinţă aflătoare într-o existenţă normală.

Ființa în normalitatea ei este o armonie și armonia iradiază lumină. Dar de normalitatea unei ființe ține și integrarea ei în ansamblul existenței. De aceea ansamblul lucrurilor din afara noastră îl numim lume, pentru faptul că a apărut strămoșilor noștri ca lumină. Întrnericul e produs de non-existență, sau de o dezordine și deci de o slăbire a ființei. Întunericul nu ne este cunoscut decît ca noapte. De dezordine știm că e o suferință în existență, ce apare într-o lumină împuținată, sau amestecată cu întunericul, sau ca o falsă lumină. Din lăuntrul acelei ființe curge parcă un întuneric care înțeapă, rănind lumina de obște.

Dar o mare dezordine în ființele umane și între ele este dezbinarea pătimașă produsă de păcat. Oamenii dușmănoși sînt întunecați: lumina prieteniei simulate e o falsă lumină. Numai trăirea unității prin dragoste deschide izvoarele de lumină înăbușite în adîncurile ei. Conceptele mele despre tine ca produse de eu-l ce pune o distanță între mine și tine, sau o oarecare separație, sînt un semn al lipsei de dragoste.

Dacă firea creată iradiază lumină, cu cît mai strălucitoare lumină nu trebuie să iradieze ființa necreată, inepuizabilă în existență și în perfectă comuniune treimică. Unitatea ei perfectă și ființa ei infinită, trăită de iubirea desăvîrșită dintre cele trei Persoane, iradiază nu numai între ele („lumină din lumină"), ci și către ființele conștiente create, o lumină pe care însă nu o pot vedea decît cei care, prin rugăciunea și curățenia iubirii, o roagă neîntrerupt să li se descopere în iubire; Căci vederea aceasta înseamnă și unirea culminantă în dragoste cu comuniunea treimică. Revenirea ființei umane prin dragoste în raporturi de intimitate cu Dumnezeu, bazat pe rudenia originară, are loc odată cu unificarea ei în eaaînsăși. Iar aceasta o umple și pe ea de lumină.

Zîmbetul lui Dumnezeu și al omului, întîlniți în extazul dragostei, umple toate de lumină. De aceea întîlnirea cu Dumnezeu este experiată ca lumină. Numai cînd n-avem această experiență nemijlocită a lui Dumnezeu, mintea noastră făurește concepte ca un surogat al acestei experiențe...

c) Vederea luminii dumnezeiești, stare de supremă spiritualitate a celui ce vede

Dacă la vederea luminii dumnezeiești ajunge cel ce s-a curățit de patimi și a ajuns urcînd pe treptele virtuților pînă la o iubire fierbinte de Dumnezeu, aceasta înseamnă că el și-a

spiritualizat ființa în așa fel, că ea însăși a devenit căldură și lumină a dragostei de Dumnezeu și de oameni, nemaiavînd în sine nici o răceală și nici o umbră a grijii de sine. Starea aceasta e un rezultat combinat al efortului său și al Duhului Sfînt.

Toate aceste trei lucruri: a) că lumina este manifestarea iubirii, b) că iubirea este lucrarea Sfîntului Duh și că c) cel ce se ridică la această stare de lumină sau de iubire culminantă uită de senzațiile trupului, de cele produse de lume prin trup, și chiar de sine însuși, le-a deschis stăruitor sfîntul Simeon Noul Teolog, în **„Imnele dragostei dumnezeiești"** și, într-o anumită măsură, sfîntul Grigorie Palama.

Despre legătura reciprocă între căldura dragostei, venită după curățirea de patimi, și lumină, sfîntul Simeon spune:

„Reaprinde, Hristoase al meu, căldura inimii mele
Pe care a stins-o tihna trupului meu păcătos,
Somnul și săturarea pîntecelui și băutura de vin mult.
Acestea au stins cu totul flacăra sufletului meu
Și au secat izvorul lacrimilor.
Căci căldura naște focul, iar focul, iarăși căldura."[124 bis]

„Iubirea e mai mare ca toate...
Ea e focul, ea e și raza,
Ea devine nor de lumină,
Ea se preface în soare.
Deci, fiind foc, încălzește sufletul meu,
Și aprinde inima mea,
Și naște în ea dorința
Și iubirea Făcătorului.
Și cînd sînt îndeajuns de aprins
Și plin de foc în sufletul meu,
O rază purtătare de lumină
Vine la mine și mă înconjoară întreg,
Aruncînd scînteile de lumină în sufletul meu,
Luminînd mintea mea
Și făcînd-o în stare
Să vadă înălțimile contemplației."[125]

Căldura dagostei ce se preface în lumină își are în același timp izvorul în lucrarea Duhului Sfînt. Duhul, curățind

C-da 267, coala 10

sufletul de tot ce-l atrage spre plăceri îngrăşate şi umplîndu-l de simţirile în acelaşi timp delicate şi aprinse ale iubirii, mai bine zis fiind El însuşi sursa acestora, preface aceste simţiri în scînteiri de lumină, sau El însuşi se arată ca lumină. Lumina este astfel o stare a fiinţei umane spiritualizate, îmbunătăţite, transparente. Sufletul umplut de curăţie, de bunătate, de iubire simte o mare pornire de a se deschide, de-a comunica simţirile lui iubitoare, de-a se comunica pe sine însuşi. Şi Cel ce Se comunică prin el în această totală sinceritate a iubirii este Duhul Sfînt.

„O, beţie a luminii! O, mişcări ale focului!
O, mişcări ale flăcării, ce se petreceau în mine ticălosul,
Ce veneau din slava Ta!
Slava aceasta, o spun şi o vestesc, este Duhul Tău,
Duhul Tău cel Sfînt, părtaş de aceeaşi fire şi cinste, cu Tine, Cuvinte."[126]

Intensitatea acestei iubiri, gradul orbitor al luminii în care se revarsă ea, face cu totul transparent pentru alţii trupul celui ce o experiază, iar pentru el însuşi, ca şi inexistent.

Pe măsura în care s-a accentuat sensibilitatea lui spirituală, au fost copleşite senzaţiile trupeşti, produse în el de contactul cu lumea. Aceasta e suprema spiritualizare. Trupul şi lumea nu se desfiinţează, dar ele devin mediul prin care se manifestă lumina interioară. Se produce un lucru paradoxal: pe de o parte toate cele exterioare sînt copleşite, pe de alta, o mare iubire se revarsă prin ele, spre toţi. Aceasta se explică prin faptul că din toate iradiază lumină.

„Ea e în inima mea, ea se află în aer;
Ea îmi descoperă Sripturile şi face să crească cunoştinţa mea;
Ea mă învaţă tainele care nu se pot tîlcui;
Ea îmi arată cît de mult m-am desprins de lume
Şi-mi porunceşte totodată să am milă de toţi cei din lume;
Mă înconjoară ziduri şi sînt reţinut în trup,
Dar sînt, fără îndoială şi cu adevărat, în afara lor.
Eu nu mai percep zgomote, nu mai aud glasuri...
Plăcerile sînt pentru mine amărăciune, toate patimile au fugit."[127]

Cel ce vede lumina s-a unit atît de mult cu ea, că nu se mai cunoaşte ca despărţit şi ca deosebit de ea. Şi dacă lumina e mai presus de orice putinţă de a o înţelege şi tîlcui, el însuşi îşi devine sie mai presus de orice înţelegere. Totul a devenit o lumină care umple toate şi o bucurie curată, o negrăită fericire. Deosebirile persistă ontologic, dar nu se mai simt. Sau, cel ce vede lumina şi simte bucuria ştie de sine numai atîta, că o vede şi o simte şi că nu e de la el.

Sfîntul Grigorie Palama spune: „Iar cel ce vede, dacă nu lucrează în nici un chip altfel, fiind ieşit din toate celelalte, devine şi el întreg lumină şi se face şi el asemenea cu ceea ce vede; mai bine zis, se uneşte în chip neamestecat, lumină fiind şi lumină văzînd prin lumină... Aceasta este unirea: a fi toate acestea una, ca cel ce priveşte să nu mai poată distinge între el şi aceea prin care priveşte, ci numai atîta să ştie: că e lumină şi priveşte o lumină, deosebită de a tuturor făpturilor."[128]

Sfîntul Grigorie Palama a repetat mereu că nu e vorba de o lumină materială, ba nici măcar de o lumină a inteligenţei naturale. E o lumină a iubirii mai presus de fire, în care s-a transformat însăşi firea celui ce o vede. E starea de spiritualizare culminantă, sau de curăţie, de copleşire a senzaţiilor trupeşti, de depăşire a pornirilor aspre ale egoismului, e o stare de supremă bunătate, blîndeţe, înţelegere, iubire; e o simţire a subţirimii şi uşurătăţii spirituale. Aceasta e starea de îndumnezeire, de asemănare cu Spiritul dumnezeiesc.*

* *Din „Spiritualitatea ortodoxă" (Teologia morală ortodoxă,* vol. III), Editura Institutului biblic şi de misiune al Bisericii ortodoxe române, Bucureşti, 1981, p. 254-277, 279-285, 292-295, 306-308.

NOTE

1. Elementul acesta al onoarei, a cărei satisfacere o urmărește Dumnezeu prin întruparea și răstignirea Fiului Său, este accentuată mai ales de calvini. De aceea un teolog ca E. Brunner laudă teoria lui Anselm: „Ceea ce este atins prin păcat este onoarea lui Dumnezeu... Dumnezeu ar înceta să fie Dumnezeu, dacă ar lăsa să fie atinsă onoarea Sa." Der Mittler, 1939, Tübingen, Mohr, p. 397.

2. Die Seinsart der Verfallenheit cum zice Heidegger.

3. „Conservarea lumii, zice Sf. Ioan Gură de Aur, nu este o faptă inferioară creerii ei, ci, dacă trebuie să spunem ceva minunat, este chiar superioară. Înseamnă mult a produce ceva din nimic; dar a conserva lucrurile, care tind spre existență și a le ține laolaltă, cînd vor să se împrăștie, este o faptă mare și minunată și un semn de multă putere." Omil. II la Ebr. 1, 3. Cf. H. Andrutsos, Dogmatica în trad. rom. p. 126-7.

4. „Pentru noi care prin prostie am alterat existența, a primit să se facă asemenea nouă, ca ceea ce căzuse afară de existență, să readucă în existență" (ἵνα τὸ ἔξω τοῦ ὄντος γενόμενον εἰς τὸ ὂν πάλιν ἐπαναγάγῃ) Sf. Grigorie de Nyssa, De Vita Mosis, P. G. 44,381 B. Cf. Aufhauser, Op. c. p. 113.

5. O mulțime de argumente noi, scoase di rezultatele moderne ale psihologiei și științei, înșiruie filosoful român Ion Petrovici în studiul „Dincolo de zare", publicat în rev. „Gîndirea, sept. 1939.

6. Paul Althaus, „Die letzten Dinge", Gütersloh, 1933, p. 83.

7. E. Brunner, Der Mitller, p. 516: „Die Geschicte beginnt erst vor den Toren des Paradieses, als das unter dem Fluch des Todes und des Gesetzes stehende Leben". Vezi și W. Küneth, Die Lehre von der Sünde, Gütersloh, Bertlsmann, 1927.

8. „Das Geheimnis der Zeiten", München, 1935: „Todverfallenheit heisst Geschichtlichkeit".

9. „Moartea lui Isus n-a fost inevitabilă ca pentru orice om." „Ca liber de păcatul strămoșesc, Iisus a fost liber și de moartea ca osîndă dumnezeiască. Dar umanitatea lui n-a avut puterea pozitivă a nemuririi, cum n-a avut-o nici Adam pînă la căderea în păcat. Astfel moartea lui Iisus e urmarea inevitabilă a dușmăniei căpeteniei acestei lumi față de El. Dar această moarte silnică, și în acest sens nenaturală, pătrunzînd de-a dreptul în plinătatea vieții Lui, a fost cu atît mai chinuitoare decît orice moarte naturală." Bulgacov, Op. c. p. 403. Vorbind de caracterul benevol al morții lui Iisus, nu susținem impasibilitatea umanității Sale. Aceasta este capabilă de moarte, cum spune Sfîntul Atanasie cel Mare, dar totuși nu purta microbul morții în ea, ca oamenii care au venit pe lume cu păcatul strămoșesc. „Pentru a plăti morții tributul Său, nu a luat din Sine, ci de la alții ocazia aducerii jertfirii; nu pu-

tea fi bolnav Domnul care vindeca bolile altora, nici nu putea veni o slăbire a puterii peste trupul Său, în care El schimba slăbiciunea altora în putere." Die Menschwerdung Gottes, Ausgewählt und übertragen von L.A. Winterwyl, Leipzig 1937, p. 71, 74.

10. S-ar părea că moartea fiecărui om fiind o pedeapsă, iar Iisus reprezentîndu-ne în moarte pe toți, El o suporta ca o pedeapsă. Moartea lui Iisus poate fi socotită ca o pedeapsă, însă numai în sensul mai larg, de urmare a păcatului și aceasta numai întrucît El stă în locul tuturor oamenilor. Întrucît ea este un act personal, iar El nu era vinovat ca atare, ea este un act benevol de omagiere curată a lui Dumnezeu pentru contrabalansarea egoismului păcătos al tuturor oamenilor, Iisus dă totul lui Dumnezeu, inclusiv viața Sa, pentru că oamenii refuzau să dea ceva. Ea e o jertfă deplină, un cult desăvîrșit al lui Dumnezeu.

Caracterul de pedeapsă al morții lui Iisus rămîne numai ca un ecou, ca o amintire, ca o trăsătură ștearsă, copleșită de suflul pozitiv al caracterului ei de jertfă benevolă, de căință voluntară. E pedeapsă nu întrucît Dumnezeu Tatăl însuși ar aduce moartea asupra Lui, ci întrucît îl lasă să ia benevol urmările dureroase ale păcatului, rînduite, desigur, prin voia lui Dumnezeu.

Numai întrucît moartea amintește în general de păcatul omenesc, fiind urmarea lui, iar moartea lui a fost o condiție sine qua non de scăpare a oamenilor, întrucît adică a trebuit necondiționat să fie suportată pentru ca Dumnezeu să ierte pe oameni, poate fi privită și ca o plată pentru păcat. Dacă ea ar fi fost pedeapsă pentru păcat și în sens propriu, n-ar fi realizat mîntuirea. Moartea lui Iisus întrunește moartea omenirii, a istoriei, și moartea Sa personală pentru ea. Cea dintîi înseamnă pedeapsă, a doua nu poate fi pedeapsă, căci El e numai puritate. A doua înseamnă numai puritate. A doua înseamnă omagiu, jertfă, dragoste față de Tatăl. Moartea ca pedeapsă la Iisus e propriu-zis o pedeapsă în abstract, o pedeapsă a ideii de păcat. În concret însă Cel ce moare fiind Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, El nu e pedepsit, ci aduce un omagiu Tatălui ca răscumpărare dreaptă pentru oameni. Privind la moartea lui Iisus, vedem pedeapsa noastră, al lui e omagiul adus lui Dumnezeu.

Desigur, moartea lui Iisus trebuie privită și sub alt aspect. Întrucît coborîrea Lui în moarte a fost o condiție necesară ca aceasta să fie învinsă dinăuntru în afară, pentru ca natura lui omenească, trecută prin moarte în mod biruitor, să iradieze întregii omeniri puterea învingătoare de moarte, se cuprinde un adevăr și în teoria unor Sf. Părinți că Iisus s-a predat morții ca s-o învingă în casa ei. Cele două aspecte nu stau în contrazicere, ci pot fi privite într-o sinteză, ceea ce s-a mai arătat.

Iisus murind, pe de o parte a împlinit dreptatea dumnezeiască, iar Dumnezeu n-a trebuit să ierte păcatul fără ca acesta să fie în principiu pecetluit prin moarte, pe de alta suferința pînă la moarte este o putere spirituală prin care se sparge învîrtoșarea morală a sufletelor cuprinse de păcat și se dă naturii omenești o rezistență ontică în fața morții spirituale. Sf. Ioan Damaschin scrie: Moartea, înghițind corpul Domnului, s-a străpuns de dumnezeire ca de un bold, ca de o undiță și gustînd Corpul cel fără de moarte și de viață făcător, însăși a pierit și a întors pe toți cei ce-i înghițise mai înainte, căci după cum apariția liminii nimicește întunericul, tot așa și prin atingerea de viață s-a alungat stricăciunea și pentru toți a apărut viața, iar pentru pierzător pieirea". Dogmatica, Cartea III, cap. 27.

11. P. Althaus, Die letzen Dinge, Gutersloh, Bertelsmann, 1933, p. 104-105: Im Tode erfahren wir Gottes Gericht. Das Gericht Gottes aber trägt in sich Unendlichkeit, Ewigkeit. Wäre der leibliche Tod das endgüultige Ende, dann könnten wir dem Gerichte Gottes enfliehen in den Tod hinein.

Das Erlöschen des Ich wäre ein Ausweg aus der grenzenlosen Tiefe der Not, aus der unbedingten Verzweiflung... Der Tod ist nicht das Ende des Gerichtes, sondern ein Moment desselben."

12. K. Iüssen, în Op. c. pag. 138, dă din doctrina lui Hesychie din Ierusalim, referitoare la acest punct, următorul citat: „Crucea şi moartea le-a suportat ca un om neajutorat, nepermiţînd îngerului să slujească. El înfrîna puterea dumnezeirii proprii, ca să se împlinească taina profeţită a iconomiei cu privire la El."

13. Op. c. p. 106-7. Moberly zice: „să ne amintim, în lumina experienţei familiare, că în persoana lui Iisus din Nazaret, precum armonia vieţii trupeşti era unică în perfecţiunea ei, la fel sensibilitatea în raport cu suferinţa şi umilinţa sub neputinţe erau unice" (p. 114).

14. Soarele s-a întunecat nesuferind să vadă batjocorit pe Dumnezeu". Antifonul 10, glas VI, din slujba Sf. Patimi de Joi seara. Cîntările bisericeşti dau cele mai adeseori ca motiv al acestei cutremurări a făpturii în momentul răstignirii Domnului, frica ce le-a cuprins văzînd pe Stăpînul pironit pe cruce. Dar întrucît ele nu pot avea frică personală, credem că e vorba de o solidaritate oarecum organică între creaţiune şi Iisus. Cînd se cutremură El de chinul morţii, se cutremură toate, prin toate trece fiorul rece al morţii. „Toată făptura s-a schimbat de frică, văzîndu-Te pe Tine, Hristoase, pe cruce răstignit. Soarele s-a întunecat şi temeliile pămîntului s-au cutremurat. Toate au pătimit împreună cu Tine, Cel ce ai zidit toate. Triod, stihiri glas I, Vineri seara.

15. Dar criza aceasta, în care e aruncată un moment creaţiunea, are şi o altă semnificaţie. Precum moartea lui Iisus reprezintă necesitatea tuturor oamenilor de-a muri în urma păcatului, aşa întunecarea şi cutremurarea lumii din momentul răstignirii Domnului, arată că voia lui Dumnezeu nu e cu forma aceasta a cosmosului tulburat de păcat şi odată va fi trecută cu adevărat prin catastrofa sfîrşitului. Pe de altă parte, precum moartea lui Iisus nu e o moarte definitivă, o moarte ca scop ultim, ci o trecere spre înviere un mijloc de ieşire din sfera morţii în care se află viaţa în trup, la fel cutremurului din momentul răstignirii, care trebuie să se repete în viaţa fiecărui om, ca o participare la moartea lui Iisus, îi urmează un surplus de viaţă, o renaştere încă în viaţa de aici.

16. A. D. Schlatter, Jesu Gottheit und das Kreuz, p. 61 urm.: „A muri crezînd, înseamnă a afirma pe Dumnezeu ca Dumnezeu în momentul încetării de a fi; înseamnează a lăuda iubirea şi darul Lui, cînd ni se ia totul, chiar şi fiinţa noastră. Această credinţă are o deosebită mărime şi strălucire, deoarece nu mai are o vedere ca sprijin, nu o mai ajută o experienţă, nu mai e posibilă o întemeiere din viaţa proprie, deoarece priveşte exclusiv la Dumnezeu, exclusiv în El îşi află temeiul... Prin faptul că ne prăbuşim în neant fără să cădem de la Dumnezeu, îi sfinţim numele Lui. Moartea ca prilej al unei incompatibile credinţe ne procură posibilitatea unui serviciu divin (Gottesdienst), cu care nu poate fi comparat nimic din ceea ce facem cît trăim."

Însă numai la Iisus moartea esteeo autodăruire cu totul voluntară şi nu numai pasivă. „Asupra acestei dăruiri a lui Iisus se poate aplica fără diminuare noţiunea de „cult", de „jertfă". Deabia în autodăruirea Lui către Tatăl ideea de jertfă atinge deplina ei realitate. În pasivitatea resignării încă nu există nici un cult. Aceasta e faptă... Jertfa e darul dat de Dumnezeu." (p. 67).

17. Filosoful Martin Heidegger, în vestita sa analiză a fiinţei omeneşti, a redus sîmburele acesteia la grijă. Prin grijă omul e mereu înaintea sa la posibilităţi viitoare. Dar posibilitatea cea mai proprie, posibilitatea absolut inevitabilă, este moartea. Gîndul la ea face pe om să se adune în intimitatea sa ultimă. Acest gînd îl face să fie într-o stare de continuă împăcare hotărîtă cu

moartea (die vorlaufende Entschlossenheit). Prin această stare de împăcare hotărîtă omul se desprinde de contopirea în masă, cîştigîndu-şi intimitatea sa proprie de aspră singularizare. Dar din toate acestea cum bine observă Binswanger, Op. c. p. 139, zice: „ist ersichtlich, von wo aus Heidegger das Sein negiert und den Sein der Nichtigkeit bestimmt: vom eigentlichen Selbstein aus. Dieses ist das Positive, von dem aus das ihm Entgegengesetzte sich als Nichtigkeit erweist").

Binswanger arată însă că omul ca grije care în cel mai bun caz ajunge pe linia consecventă la omul ce trăieşte în centrul intimităţii sale, nu e întîlnit decît ca un caz aproape bolnav, de egoism. Mai mult sau mai puţin omul e şi iubire. Iar iubirea procură şi ea intimitatea ei. În iubire însă omul nu mai e obsedat de moarte, nu-i mai pasă de ea, pentru că nu mai e singur.

În aceste constatări se cuprinde, credem, germenele unei înţelegeri a morţii substitutive a lui Iisus Hristos, ca şi a victoriei lui personale asupra ei. Iisus s-a plasat în mijlocul unei omeniri slăbită pînă la moarte de gîndul morţii din pricina frămîntării ei egoiste. El s-a văzut între oamenii aflători în astfel de stare, deasemeni singur.

Singurătatea Lui desigur a fost benevolă, căci de bună voie S-a făcut om, coborînd în pustiul dintre oamenii învîrtoşaţi în monade egoiste şi îngrijorate. Singurătatea aceasta s-a intensificat în jurul lui în grădina Ghetsimani, cînd a constatat ce puţin se poate răzima pe vreun om. Singurătatea produce tristeţea din suflet şi deschide morţii poarta în natura omenească. Singurătatea Sa, ca antemergătoare a morţii, n-a simţit-o Iisus din pricina păcatului, a egoismului Său, ci din pricina păcatului oamenilor.

Singurătatea, ca punct de întîlnire ochi în ochi cu moartea, L-a făcut şi pe El să vadă moartea, să se cutremure de ea, dar nu permanent, pentru că nu creştea dinlăuntrul Său, ci numai în grădina Getsimani, pînă a învins lăuntric, prin iubirea Sa de oameni hotărîtă, descurajarea singurătăţii.

El a învins singurătatea îngroşată în jurul lui de toţi, prin iubirea care a fost în stare să treacă pentru ei totuşi prin moarte, scoţîndu-i şi pe ei din singurătate. El n-a simţit nimicul învăluindu-L, decît o clipă, pentru că nu era în El păcatul ca pricină a izolării şi a temerii de moarte. El era plin de iubire şi învăluit de iubirea Tatălui, care-L trimisese pe lume şi-L aştepta la sfîrşitul vieţii pămînteşti. Iar iubirea, ca siguranţă a fiinţării, învinge temerea de moarte şi învinge moartea.

18. B. Steffen, Das Dogma vom Kreuz, Gütersloh, 1920, p. 117: Iesus hat nicht die Verdammnis der Sünde erfahren. So blieb seine geistige Persönlichkeit mitten in Gericht doch selig".

19. Ewald Burger, Der lebendige Christus, Stuttgart 1933, p. 219: „Die Frage nach der Existenz enthält die Frage nach der Transzendenz. Das ist das gemeinsame Kennzeichen aller Existenzphilosophie."

20. Karl Jaspers, Philosophie, I Bd; Philosophische Weltorientierung, Berlin 1932, p. 23: „Das eigentliche Sein, in eim wissbaren Sinn nicht zu finden, ist in seiner Transendez zu suchen, zu der kein Bewusstsein überhaupt, sondern nur jewrils Existenz in Bezug tritt"

20 bis. Asupra importanţei graniţei, a transcendenţei, pentru ordinea vieţii omeneşti, stăruie mult şi Hermann Herrigel în „Zwischen Frage und Antwort, Gendanken zur Kulturkrise" Berlin 1930: „Die Grenze bezeichnet also nicht die wandelbare Form, das Letzte, Sicherste, Selbstverständlichste". Comunitate adevărată fără o graniţă comună a celor ce fac parte din ea nu e posibilă: „Gemeinschaft ist da, wo Menschen in einer gemeinsamen Grenze zusammengeschlossen sind, wo sie eine bemeinsame Wirkliehkeit und einen gemeinsamen Horizont haben". Dar graniţa aceasta nu e pusă de oameni, de dinăuntru comunităţii, ci din afară, dintr-un transcendent. „Die selbstgesetzte

Grenze, die von innen her gesetzte Grenze ist streng genommen ein Widerspruch in sich selber... Wo das gemeinsame nut gesetzt ist, wo es auf Uebereinkuft, auf einem contract social beruht, ist auch nur fiktive Gemeinschaft, Interessengemeinschaft... Die Grenze ist hier von innen her bestimmt, aus dem Willen der Einzelnen... Sie gehört also der gruppe selber an und begrenzt sie nach aussen her, aus dem Jeinseits der Grenze, aus dem Absoluten her bestimmt ist und ihre Gestalt erhält. Die Grenze gehört nicht der Gruppe selber an, sondern wird von ihr verstanden als Offenbarung, als Verleiblichung des Absoluten." P. 27-31.

21. Ewald Burger (Der lebendige Christus, p. 219) interpretează gîneul lui Heidegger astfel „Die Ganzheit und die Eigentlichkeit des Daseines wird erst offenbar an seinem „Sein zum Tode".

22. Gegenwart, 1928, p. 556-8: „Die Begegnung mit dem Tode ist daher keine Begegnung in Wirklicheit, sondern eine ständig voreilende, gedachte Begegnung... Dieser Tod ist in der Gesamtentwicklung der Wesen ein gleichgültiger, verschwindeneder Punkt, denn er gilt ja für alle als Gesetz. Der Tod gehört zum Wesen, er ist eine Bestimmung des Wesens, aber er ist niemals ein Transzendenz, ein Anderes, das dem Wesen des Menschen von aussen eine wirkliche Grenze setzt... Miemals kann man den eigenen Tod in Wirklichkeit efahren. Er gibt uns keine Existenz".

23. E. Burger (Der lebendige Christus, p. 219-220) zice despre Jaspers: „Wie bei Heidegger das letzte Wort das „Sein zum Tode" ist, so bei Jaspers das „Sein im Scheitern". Das Scheitern ist die entschidende „Chiffre der Transendenz". Mit der verhaltenen Leidenschaft des Existierenden drängt Jaspers immer wieder die Existenz an die Grenze der Transzendenz und währt zugleich jeder Vergegenständlichung der Transzendez durch die Metaphysik."

24. E. Burger, Op. c. 221: „Jaspers Ausführungen sind, vor allem in dritten Band seiner „Philosophie", erfüllt von religiöser Kraft, die aber bevusst zurükgehalten wird".

25. Ewald Burger, Op. c, p. 222.

26. Philosophie, Bd. III, p. 166 „Persönlichkeit ist doch die Weise des Selbstseins, die ihrem Wesen nach nicht allein sein kann; sie ist ein Bezogenes, muss aderes, ausser sich haben: Personund un Natur. Die Gottheit bedürfte unser, der Menschen, zur Kommunikation. In der Vorstellung der Persönlichkeit Gottes würde die Transzendenz verringert zu einem Dasein."

27. Op. c., p. 225

28. Op. c. p. 226

29. „Nicht das Unendliche ist tiefer als das Persönliche, sondern das Persönliche tiefer als das Unendliche". Op. c. p. 215.

30. L. c.

31. Louis Lavelle, De l'Acte, p. 519: „L' amour... nous oblige dans les autres conseciences... un moyen qui nous invitent a nous depasser nous meme."

32. Am redat în acest pasaj aproape literal cîteva rînduri admirabile din Louis Lavelle, De l' Acte, p. 528-30: „On peut pretendre que j'ai besoin de l'objet qui me résiste et sur lequel je m'appui pour me confirmer moi-meme dans l'existence. Mais cet objet n'est d'abord pour moi q'une representation... Quand cet objet me résiste il me révèle une limite de mon action, mais que je puis indéfiniment reculer à mesure que ma force s'accroit. Ni dans l'un c s ni dans l'autre cas, ma silitude n'esttrompue. Poutant, si c'est par le dedans que suis capable de m'affirmer moi-meme ou si, en d'autres termer, il n'y a que moi qui puisse me poser, je puis me demander quelle est la valeur de cet acte meme par lequelle je m' affirme et je me pose moi-meme. Suffit-il à m' inscrire dans le monde, à élever jusq'à l'objeectivité ma propre subiectivité?... je possedé en effet une existence qui, si elle n'est pas un reve subjectif, doit puvoir etre affirmée, c'est-à-dire pensée, voulue, aimée par autre conscience qui soit elle meme un foyer original de vie personelle afin d'une part, de franchir moi-meme les bornes de ma propre intimité subjective... et affin d'autre part, de povoir affirmer dans l'etre ma subjectivité propre par la reconnaissence meme dont elle este l'objet. Chose admirabile, c'est à partir du moment où s'établissent des relations entre ma propre conscience et la conscience d'un autre que je seulement le droit de pronnoncer le mot intimité avec autrui. Si on peut considerer comme l'acte constitutif de notre vie spirituelle l'acte par lequel, nous détournant du spectacle du monde, nous découvrons notre subiectivité propre, on peut dire que son acte le plus émouvant et qui aussitot lui donne une profundeur et un horizon sans limites, c'est l'acte par lequel nous reconaissons que cette subjectivité elle-meme retient l'atention et l' intérêt d'une autre conscience et acquiert ainsi tout à coup une signification universelle et ontologique qui la dépasse et à laquelle elle n'osait pas prétendre... Se sentir aimé, c'est sentir que l'on est voulu comme existant par un autre, c'est s'attribuer à soi-meme d'etre qui était restée en doute jusque-là, ou que l'on avait pu se refuser à soi-meme par humilité, c'est vouloir se montrer digne de cet amour dont on est l'object, c'est craindre de n'etre jamais à son niveau, c'est découvrir les puissances mêmes qui sont en soi et mettre tout son zele à les exercer".

33. E. Burger, Op. c. p. 227: „Der Glaubende soll sich nicht nur objektiv betrachtend, sondern subjectiv existierend zu Christus verhalten. Christus soll nicht nur Gegenständliche gegebenheit, sondern unendliche Wirklcchkeit... Immer sieht die christliche Verkündigung ihre Aufgabe darin von der gegenständlichen Gegebenheit des geschichtlichen Jesus weiter zu führen zur Inerlichkeit und Unendlichkeit des lebendigen Christus."

34. Th. Steinbuchel (Der Umbruch des Denkens, p. 137) zice, comentînd pe F. Ebner: Im Worte enthüllt sich das Ich und das Du in seinem Sein und zugleich in seinem gegenseitigen Verbundensein durch den mitteilenden und verstehenden Geist, von dem wir weissen, dass er die lebendige Beziehung ist und setzt, in der Ich un Du leben und ausser der sie nicht sein können. Sie treffen sich im Worte als dem Ausdruck des Geistes, der Bezeihung zwischen ihnen". N. Berdiaev, în „Esprit et Liberté", înțelege de asemenea prin viață pneumatică relația între eul propriu și Dumnezeu.

35. De divinis nominibus, cap. II, VIII; P. G. Cit, col. 645 C.

36. De divinis nominibus, cap. II, III; P. G. cit., col. 1040 C. Mitropolitul grec Emilian Timiades zice în general: „Se poate spune că așa cum întruparea cuvîntului în viața și acțiunile lu Hristos cel istoric sînt o coborîre a dumnezeirii la obscuritatea umană, prin care sînt relevate „taine ascunse de la întemeierea lumii", tot așa acelaşi cuvînt sau Adevărul însuși coboară pentru a Se „întrupa" în formulele și dogmele noastre care servesc creștinului spre a-l călăuzi prin labirintul confuziei și ignoranței în care se află. Pe de o parte ele „revelează" un aspect afirmativ sau catafatic, servind credinciosului atît ca suporturi în realizarea lui spirituală, cît și ca apărări împotriva concepțiilor greșite pe care inteligența umană e ispitită să le adopte. Pe de altă parte ele nu sînt Adevărul, ci numai expre lui în termeni umani, și în acest sens ele au un aspect negativ sau apofatic". „Disregarde, causes of Disunity, in: „The Orthodox Observer", New York, an. XXXVI, februarie 1970, nr. 59, p. 40).

37. Contra Jacobitas, P. G. 94, col 1364 A.

38. Oratio XXX, Theol. IV, P. G. cit., col. 104 B

39. Oratio XXXI, Theol. V, P. G., cit., col. 145 C.

40. Sfîntul Grigorie de Nyssa, Contra Eunomium, Lib. II; P. G. 45, col. 493: „Tatăl a născut un alt Sine, neieşit din Sine, dar arătîndu-se în Acela întreg."

41. P. Florensky, Der Pfeiler und die Grundfeste der Warheit, 4 Brief, în „Ostliches Chritentum" II, Philosophie, München 1925, p. 47. El urmează lui Dionisie Areopagitul, care defineşte esenţa divină ca bunătate, deci ca raportare

42. Liber de Spiritu Sancto, cap. 18, P. G. 32, col, 149.

43. E. Kovalevsky, Les nombres dans la Genèse, în rev. cit.: „Filosofia evului mediu — şi se face apel la marile şcoli de la Chartres, Poitiers — analizează adeseori problema Triunului. Hugues de Saint Voctor propune o definiţie minunată şi anume: Unul, zice el, este, din punct de vedere moral, o satisfacţie, un egoism, un lucru închis, în timp ce Dumnezeu se deschide în oarecare fel iubirii, compenetrării unuia de către altul, renunţării unuia pentru altul. Doi, este deja unirea perechii. El mai conţine imperfecţiuni, pentru că atunci cînd iubeşti pe altul, te iubeşti pe tine însuţi. Celălalt te reflectă. Unul nu se iubeşte, doi se iubesc. Iubirea desăvîrşită, extatică, jertfelnică, iradiantă, deschisă, fără restricţii, fecundă, nu apare cu adevărat decît cu trei" (p. 10).

44. Henric Ibsen a descris iubirea aceasta egoistă, nefastă şi nesigură a unei soţii faţă de soţul ei, geloasă chiar pe iubirea soţului faţă de propriul copil (Micul EYolf)

45. De divinis nominibus, cap. IV, I; P. G. cit., col. 693.

46. Op. cit., cap. IV, II; P. G. cit., 697

46 bis. Op. cit., cap. IV, XIII; P. G. col. 712 B

47. Op. cit., cap. IV, XII; P. G. cit., col. 709

48. Op. cit., cap. IV, VII; P. G. cit., col. 701.

49. Ibid. Dionisie nu ştie de deosebirea ce o fac teologii protestanţi (de ex. Nygren) între eros şi agape, socotind pe primul ca atracţia naturală ce o simt făpturile spre Dumnezeu, iar pe ultima ca aplecarea binevoitoare a lui Dumnezeu spre ele şi atribuind părinţilor bisericeşti un platonism contrar creştinismului, întrucît uită de iubirea lui Dumnezeu, care se apleacă la făpturi (agape). Lăsăm la o parte faptul că în această deosebire se ascunde critica protestantă la adresa gîndirii patristice, în numele unei concepţii exagerate despre păcătoşenia omului.

50. Op. cit., cap. IV, XIII; P. G. cit., col. 71

51. De divinis nominibus, cap. IV, X; P. G. cit., col. 705 C.

52. Ambigua, P. G., op. cit., col. 1221 B.

53. Vita Moisis, P. G., 44, col. 405 C.

54. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Ep. II către Ioan Cubicularul. Despre iubire, P. G. 91, col. 396.

55. Op. cit., col. 397.

56. De divinis nominibus, cap. IV, XIII; P. G. cit., 712 B.

57. Despre legea duhovnicească, cap. 86, Filoc. rom., I, p. 238.

58. Ibid., cap. 85, p. 238.

59. Şi sfîntul Grigorie de Nazianz, In Sanctum Baptismus, P. G., 36, 424: „Credinţa fără fapte este moartă, ca şi faptele fără credinţă."

60. Aici Diadoh dă adevărata explicare a afirmării că Avraam s-a făcut drept din credinţă. Avraam şi-a arătat credinţa prin fapta celei mai nemărginite iubiri faţă de Dumnezeu, prin renunţarea nu numai la sine, ci şi la viitorul său.

61. Cuv. ascetic, cap. 20-21, Filoc. rom., I, p. 342.

62. Op. cit., cap. 79 p. 370 şi cap. 67, p. 363.

63. Despre cei ce-şi închipuie că se îndreptează din fapte, cap. 2, Filoc. rom. I, p. 248.

64. Catechèses..., vol. II, cat. XV, p. 223.

65. Despre cei ce-şi închipuie..., etc., cap. 44, p. 253.

66. Despre Botez, Filoc. rom. I, p. 297.

67. Sfîntul Maxim Mărt., Ambigua, P. C. 91, col. 1081 D: „Dacă fiinţa virtuţii din fiecare este Domnul nostru Iisus Hristos, cum s-a scris: „Care S-a făcut nouă înţelepciune, dreptate, sfinţenie şi răscumpărare" (1 Cor. 1,30), avîndu-le pe cele spuse în mod absolut în Sine, fiind atotînţelepciunea şi dreptatea şi sfinţenia nu în mod limitat ca noi..., tot omul care se împărtăşeşte prin deprindere de o virtute se împărtăşeşte neîndoielnic de Dumnezeu, fiinţa virtuţilor."

68. Idem, ibid., col. 1084 AB: „Devine dumnezeu din Dumnezeu, primind a fi dumnezeu, adăugînd cu voinţa prin virtute la binele fiirii celei după chip, asemănarea".

69. Despre rugăciune, P. G. 150, 1117.

70. Op. cit., cap. 35; Filoc. rom. I, p. 353, Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 244.

71. Cap. de char. I, 11; P. G. 90, 964.

72. Op. cit., cap. 12; Filoc. rom. I, p. 343; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, 239.

73. La Pr. D. Stăniloae, Viaţa şi activitatea Sfîntului Grigorie Palama, p. XXXII: Cuvînt III, triada I, Coisl. gr. 100, f. 128 r-v; ed. Hristou I, p. 432 (cap. 22).

74. Cuvînt III din cele poster., Coisl. gr. 100, f. 180 v; Filoc. rom. VII. p. 309, citat după Ioan Scărarul, Scara XXVIII; P. G. 88, 1132 D

75. Sf. Isaac Sirul, ed. cit. Cuv. XXXV, p. 229.

76. Op. cit., cap. 34; Filoc. rom. I; p. 352-353; Filoc. gr.. ed. 3 vol. I, p. 244.

77. Regulae fusius tractatae, P. G. 31, 408 C. D.

78. Vl. Lossky, op. cit., p. 211.

79. Diadoh, op. cit., cap. 15; Filoc. rom. I, p. 345; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 239.

80. Idem, op. cit, cap. 13; Filoc. rom. I, p. 344; Filoc. gr., ibid.

81. Cap. de char. I, 13, P. G. 90, 964.

82. Sf. Isaac Sirul, Cuv. LXXXI. p. 368 ed. cit.

83. Sf. Maxim Mărturisitorul, Cap. de char. I. 15; P. G. 90, ibid.

84. Idem, Cap. de char. I, 25; P. G. 90, 966

85. Cuv. LXXXV, ed. cit., p. 308.

86. Idem, i.id.

87. Scara, XXX; P. G. 88, 1156.

88. În Centuria lui Calist şi Ignazie, Filoc., gr., ed. II, vol. II, p. 403; Filoc. rom. vol. VII, p. 198.

89. L. cit.

90. L. cit..

91. Scara, treapta XXX; P. G. 88, 1157.

92. L. cit.

92 bis. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich, 1942

93. „Sicherlich ist die „Ein-bildung" der Liebe, Bildung in dem doppelten Sinne der Verbildlichung und der altheoretschen, nämlich „begnadeten" oder „gläubigen" Gründung und Begründung".

94. „Du — die odr der Geliebte — kannst mir deine Selbständigkeit positiv nur dadurch erweisen, dass Du als zweite Person dich zugleich in erster Person mir gibst oder schenkst und mich empfängst, wie ich — die oder der Liebende — der meine Selbständigkeit pozitiv nur dadurch erweisen kann, dass Ich und ale deine zweite Person zugleich dich empfange. Die Selbstandigkeit dieses Ich und Du gründet also nicht im Dasein als je meinem unddei-

nem, sondern im Dasein als als unserem, mit andern Worten, im Sein des Daseins als Wirheit. Erst aus der „Wirheit“ „entspringt“, hier die Selbstheit. Wir sind „früher“ als Ich. selbst und Du-selbst“ (p. 126).

95. Ep. II către Ioan Cubicularul, despre dragoste, P. G. 91,400.

96. De div. nom. IV ; P. G. 3,712 A.

97. Binswanger, op. cit., p. 115-116, 216.

98. Frații Kamarazov, ed. germ., p. 581

99. Creșterea aceasta este uriașă. Goethe o socotește chiar infinită, cosiderînd că întîlnirea a două persoane în dragoste echivalează cu punerea lor în legătură cu izvorul infinit al existenței, care e în continuitate de ființă cu natura revenită la unitatea ei prin dragoste : „deine Gewalt wird unendlich vermehrt wenn du glaubst, dass ich dich liebe“. An Frau v. Stein, 12 März 1781, la L. Binswanger, op. cit., p. 79. Dar tot așa de adevărat e că în convețuire două sau mai multe persoane ce nu se iubesc se rod într-un mod atît de chinuitor, că viața lor este un adevărat iad, de care adeseori nu pot scăpa.

100. „Jeder Mensch hat in seinem inneren und äusseren Leben dies und das, das ihn verhindert, sich selbst ganz du chsichting zu werden, sich in seinem Verhältnis zur Welt klar zu verstehen, sich zu offenbaren. Wer sich nicht offenbaren kann, der Kann nicht lieben, und wer nicht lieben kann, ist der Unglücklichste von allen“ (Gesammelte Werke, ii, p. 133 urm.)

101. El spune : Wer nicht lieben kann, der kann nicht sich offenbaren. Liebe und Selbstheit sind eins... Du bist et die jene Hindernisse beseitigst und die mir dazu verhilfst, mich mir selbst in meinem Verhältnis zur welt ganz durchsichting, verständlich, offenbar zu werden“ (op. cit., p. 129).

102. Sfîntul Simeon Noul Teolog zice în privința aceasta : „Fiecare, privind pe fratele și aproapele său ca pe Dumnezeul său, să se considere pe sine atît de mic față de fratele său, ca față de Făcătorul său“, (Capete practice și teologice, cap. 114 ; Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 165). Sau : „Pe toți credincioșii sîntem datori noi cei credincioși ca pe unul și pe fiecare să socotim că este Hristos“ (op. cit., cap. 61 ; Filoc. cit., p. 158). De fapt, de la cel ce te iubește îți curge atîta viață, ca de la Dumnezeu ; dar aceasta pentru că el este în legătură cu Dumnezeu.

103. Op. cit., cap. 14 ; Filoc. rom. I, p. 339 ; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 238-239.

104. Ep. II despre dragoste (către Ioan Cubicularul), P. G. 91, 400.

105. Op. cit., p. 170 : „Wirheit im Lieben ist Wink, Gruss, Aufruf, Ausspruch und Umarmung des Daseins mit einem Worte.“

106. Dragostea e „das Beheimetetsein im Einander unabhängig von (welträumlicher) Nähe und Ferne, aöso von An-und Abwesenheit. Die Heimat im Einander ist die Bedingung der Möclihkeit dafür, dass da wo Du bist, überhaupt ein Ort (als jeweglicher „Aufenthalt“) „entstehen“ vermag, gleichgültig ob Du „in der Nähe“ (anwesend), oder „in der Ferne“ (abwesend) bist“ (Binswanger, op. cit., p. 46).

107. „Die Erschlossenheit des Herzens“ (Idem, op. cit., p. 105). Lumea nu mai e zid opac înaintea inimii tale, îngroșat de griji și de patimi egoiste, ci devine transparentă (wird die Welt auf dich transparent). Se produce o „Durchdringung“ der Welt des Besorgens und der Fürsorge mit dem „Geist“ der liebe einerseits“ și o „Transparenz der Welt des Besorgens auf diesen Geist hin anderseits“ (op. cit., p. 97-98). Dar ar trebui analizat și caracterul pozitiv, deschis transcendentului și celui iubit, al deschiderii inimii îngrijate de binele, sau de mîntuirea altuia.

108. Cap. de char. I, 10 ; P. G. 90, 964.

109. Op. cit., I, 9 ; P. G. 90, 964.

110. Cap. de char., I, 31 ; P. G. 90, 968.

111. Op. cit., I, 32 ; P. G. 90, 968.

112. Op. cit., I, 33 ; P. G. 90, 968

113. Op. cit., I, 34 ; P. G. 90, 968

114. Întîi e noaptea sau oprirea activității mintale naturale. Apoi zborul din sine, sau peste sine, care nu e o lucrare a sa, ci a lui Dumnezeu, adică o răpire după ce locul lucrării sale l-a luat lucrarea dumnezeiască. Întîi e „odihna“ minții, sau „sîmbăta“, apoi „învierea“, sau Duminica“, după cum spune sfîntul Maxim Mărturisitorul în Cap. teol. I, 53, etc. (Filoc. rom. II, p. 142).

115. Cuvînt III, triada I ; Coisl gr. 100, f. 138, la Pr. D. Stăniloae, op. cit., p LIII și ed. Hristou I, p. 458 (cap. 47).

116. Omilia LXXIX 2, ed. rusă din Muntele Athos, II, p. 318-319 ; la Vl. Lossky, op. cit., p. 216.

117. Vl. Lossky, op. cit., p. 210- Lossky vede tot aici greșeala lui S. Bulgacov, care ar fi identificat energia divină (Sofia) cu ființa lui Dumnezeu. Precizînd punctul de vedere ortodox față de o asemenea identificare, el zice : „Cînd noi zicem că Dumnezeu este Înțelepciune, Viață, Adevăr, Iubire, noi înțelegem energiile, aceea ce vine după ființă, manifestările Sale naturale, dar exterioare Treimii însăși.“ Nu știm dacă expresia „exterioare Treimii“ e cu totul potrivită.

118. Cuvînt III, triada I, la Pr. D. Stăniloae, op. cit., p. LIII-LIV ; ed. P. Hristou I, p. 458.

119. Cuv. III din cele poster ; Coisl. gr. f. 188, ed. Hristou, p. 590 (cap. 56) ; Filoc. rom., VII, p. 338.

120. Op. cit., p. 504 : „Wenn Liebe, liebendes Miteinandersein, ein gläubiges Stehen im Sein, richtiger ein gläubiger Wandel in Seinsicherheit ist, so ist hier das Sein zwar keineswegs „als etwas“ erkannt und gewusst, jedoch in seinem Wesen, nämlich als Geborgenheit und Heimat geoffenbart.“

121. „Ein nichtwissendes Wissen“, zice Binswanger, op. cit., p. 572.

122. Max Scheler, Die Formen des Wissens and die Bildung, p. 30 : „Erkennen ist doch selbst nur ein wissendes Haben von Etwas „als Etwas“.

123. L. Binswanger, op. cit., p. 570 : „Jene Ganzheit selber, im Sinne der Liebe, die Ganzheit Du, kann daher als das schlechthinige Gange, nicht auch als Bestimmtheit gedacht werden. Du bist schlechtin unerkennbar für die diskursive oder begriffliche Erkenntnis, eine Wahrheit die nur dadurch verschleiert zu werden pfegt... Daraus folgt dass jede Bestimmtheit, jeder Begriffsinhalt, nur als Teilinhalt möglich ist“. P. 573 : „Gegenständtliche Erkenntnis stüzt sich auf ein kognitives Nehmen bei etwas und ein denkendes Verarbeiten von Etwas. Damit beschränkt sie sich, wie wir gesehen haben, auf das Sein ale Vorhandenheit, auf das All des Vorhandenen... oder seiner Eigenschaften“.

124. Dich liebend enthalte ich mich nicht nur des Urteils : „wo viel Licht ist viel Schatten“, sondern auch des Urteils : „Licht und Schatten („an Dir“) sind Gegensätze“, denn indem ich liebe, sehe ich nicht, existiert, das bist Du, jenseits Deiner Eigenschaften oder Bestimmtheiten, nämlich als alle in sich bergenden einheitlicher Grund.“ (Binswanger, op. cit., p. 578).

124 bis. Imn XXVIII, în : Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes, tome II, publiés par J. Koder, în „Sources Chrétiennes“, nr. 174. p. 305.

125. Imn XVII, op. cit., p. 37.

126. Imn XXV, op. cit., p. 257.

127. Imn XVIII, op. cit., p. 83.

128. Cuv. III poster, ed. Hristou I, p. 570 (cap. 36) ; Filoc. rom., VII, p. 310.

PENTRU O ONTOLOGIE A IUBIRII

În aparență totul devine simplu odată ce admitem că factorul ce animă întreaga existență este iubirea. Dar marea complexitate și riscurile tentativei de a explica lumea în perspectiva unei metafizici a iubirii creștine se dezvăluie de la primii pași.

Expunerea introductivă pe care v-o propunem nu se va opri asupra tuturor problemelor pe care sistemul teologico-metafizic al Părintelui Stăniloae le ridică. Ea va oferi doar cîteva puncte de sprijin pentru o posibilă discuție, pe spații largi, asupra sistemului de dogme ce consacră ființarea creștină. Pentru că o schițare a orizontului iubirii creștine presupune abordarea întregii problematici pe care modul creștin de a fi în lume o presupune. Intențiile noastre sînt, însa mult mai modeste. Nu urmărim decît sa dăm o imagine sugestivă asupra modului în care iubirea fecundează universul uman.

De altfel textele pe care le redăm azi cititorilor — texte alese, cu consultarea autorului, din cele mai reprezentative lucrări ale Părintelui Stăniloae: **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Sibiu, 1943; **Teologia dogmatică ortodoxă**, București, 1978; **Spiritualitatea ortodoxă** (Teologia morală ortodoxă, vol. III), București, 1981; **Chipul nemuritor al lui Dumnezeu**, Craiova, 1986; **Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă**, Craiova, 1987; — au menirea de a propune reîntoarcerea la un mod de existență care îi este propriu omului, dar de care se îndepărtează, se înstrăinează tot mai mult.

Și, fără a fi patetici, putem spune că într-o lume în care ura amenință să ia proporții cosmice, iar sentimentul transfigurator al iubirii a căzut pradă pervertirilor de tot felul, opera Părintelui Stăniloae încearcă să reașeze umanitatea în albia sa firească: iubirea creștină.

1. Iubire și creație

Iubirea dumnezeiască începe să se dezvăluie odată cu biblicul „la început". El dă semnalul a ceea ce Părintele Stăniloae numește plasticizarea rațiunilor divine. se deschide astfel calea obiectivizării creației pe care, în vizi-

ea ortodoxă, Dumnezeu o gîndește din veci și începe să fiinţeze ca rod al revărsării copleșitoarei iubiri treimice.

Din vasta tematică pe care discuţiile referitoare la creaţie o desfășoară, ne vom opri asupra a două aspecte subliniate cu consecvenţă de autorul nostru. Pe de o parte, faptul că Dumnezeu nu creează dintr-o necesitate de ordin interior sau exterior, idee ce face posibilă motivarea creaţiei într-o manieră care să nu dăuneze principiului perfecţiunii divine. Pe de altă parte, alături de această preocupare de menţinere a statutului ontologic al divinităţii, se aduce în discuţie și cea legată de statutul ontologic al creaţiei, al omului în particular. Opinia Părintelui Stăniloae încearcă să evite atît explicaţiile panteiste cît și insuficienţele discuţiilor în jurul relaţiei Creator-creatură, relaţie menită să lumineze asupra sensului existenţei umane.

Pe prima latură a discursului se insistă asupra raportului necesitate-libertate cu referinţă la Persoana Atotputernică, pentru a se evidenţia acţiunea suverană a acesteia în actul creator întemeiat pe extinderea în planul creaţiei a iubirii intratreimice. Astfel, discursul teologic recurge, în apărarea statutului ontologic al divinităţii, la explicaţii ce pot să înlăture orice contradicţie între creaţie și păstrarea intactă a atributelor lui Dumnezeu. Orice neînţelegere este evitată prin legarea actului creator de atributul bunătăţii.

Cum se poate citi în scrierile Părintelui Stăniloae, Dumnezeu creează lumea nu din necesitate, ci din iubire, din bunătatea sa absolută ce face posibilă împărtășirea de iubirea lui și a altor fiinţe. Dumnezeu creează din preaplinul iubirii sale în centrul căreia îl așează pe om în vederea unei perpetue înnoiri în dinamica comuniunii. **Teologia dogmatică ortodoxă** rezumă: „Dumnezeu ne arată nouă iubirea Sa prin lumea ca dar, pentru ca să realizeze un dialog progresiv în iubire cu noi." (p. 340).

După cum vom vedea, însă, dăruirea ca răspuns al omului la darul ce i s-a făcut nu se săvîrșește, după gînditorul nostru, prin referinţa singulară la Dumnezeu. Depășirea lucrurilor în vederea comuniunii cu Dumnezeu se face cu deosebire în experienţa comunitară, în dăruirea îndreptată spre semeni. Extindere menită să realizeze o comunitate de iubire care să-l modeleze pe individ și să-l deschidă spre idealul consacrării acestei vieţi după pilda și spre biruinţa comuniunii viitoare.

Pe cea de-a doua latură se analizează îndeosebi diferenţa ontologică Creator-creatură și în prelungire ruptura ontologică și perspectiva restaurării. Distanţa ontologică e ilustrată prin teza creaţiei din nimic. Privitor la acesta, Părintele Stăniloae scrie: „Nimicul nu e un vid real, alături de Dumnezeu ca plenitudine a existenţei, sau ca existenţă nemărginită; un vid de care Dumnezeu ar fi mărginit prin fire, sau printr-o anumită restrîngere a Lui, ca să scoată din el lumea creată" (**Chipul nemuritor...** p. 244).

Prin urmare nu e vorba de a pune aici faţă în faţă două entităţi necondiţionate care să poată fi asociate cu Fiinţa și Neantul filosofilor. Nimicul nu este un absolut alături de Dumnezeu care să se definească în relaţie cu el, nu e neantul cu semnificaţia metafizică, heideggeriană. După cum pentru toată lumea e clar că Fiinţa, chiar cu literă mare scris, e un concept ce nu poate fi confundat cu Dumnezeu, care e persoană.

Chiar atunci cînd teologul folosește termenul de „neant" — utilizare nepotrivită în contextul operei sale, dar explicabilă într-o carte ca **Iisus Hristos...**, în care, cu mult meșteșug, introduce filosofia pe ușa din faţă a teologiei — îl întrebuinţează cu semnificaţia unui factor perturbator al cosmicităţii. Neantul e înţeles ca forţă a răului care acţionează deconstructiv, în vederea disoluţiei a ceea ce este bun.

La aceeași concluzie ne conduce și lectura contextuală a unui citat din **Spiritualitatea ortodoxă** în care întîlnim termenul de „non-existenţă": „întunericul e produs de o non-existenţă, sau de o dezordine și deci o slăbire a fiinţei. Întunericul nu ne este cunoscut decît ca noapte. De dezordine știm că e o suferinţă, ce apare într-o lumină împuţinată, sau amestecată cu întunericul, sau ca o falsă lumină. Dinlăuntrul acelei fiinţe curge parcă un întuneric care parcă înţeapă, rănind lumina de obște" (p. 294). De aici pînă la neantul filosofilor intervine un salt al abstractizării pe altă dimensiune a conceptualizării existenţei.

După cuvîntul cunoscutului teolog „Nimicul înseamnă numai că Dumnezeu n-a scos nici din Sine, nici din altceva lumea, sau că înainte de actul creaţiei n-a existat vreo subzistenţă din care ea ar fi fost adusă la existenţă; și nu i-a dat nici din fiinţa Lui existenţa" (**Chipul nemuritor...**, p. 245). Discuţiile se poartă pentru a marca distanţa infinită de natură între Dumnezeu și omul creat nu după fiinţa, ci după chipul lui Dumnezeu și în vederea înaintării în asemănarea cu el. Chipul e dat de aspiraţia continuă spre dialogul cu Creatorul, năzuinţă ce situează omul în calitatea de persoană.

Căderea din starea de persoană, deci din starea paradisiacă, e explicată de ilustrul teolog al Bisericii de Răsărit tocmai prin această frîngere a dialogului între om și Dumnezeu. Dialog ce avea semnificaţia unei vieţuiri consacrate. Păcatul este tocmai izolarea la care omul consimte prin liberă voinţă. O asemenea înţelegere îl determină pe autor să explice că în această lumină ceea ce cunoaștem drept alungarea din rai, nu mai poate trezi îndoieli în privinţa iubirii faţă de om a lui Dumnezeu, care e și bun, dar și drept. Desprinderea de realitatea absolută e refuzul căutării nemărginirii și izolarea în finitudinea naturii ruptă de temeiul său imaterial.

Valorizarea la care omul decurge îl închide în ferecătura timpului ce sfîrșește prin moarte. Ea își află rădăcinile în pierderea sensului transcendent al existenţei umane, prin alunecarea de la perpetua dorinţă de contemplare spre finitudinea uitării.

Întregul orizont pe care-l desfășoară revelaţia este, în adîncul său intim, o încercare de reamintire a comuniunii la care Dumnezeu îl cheamă pe om, o încercare de restabilire a unui dialog întemeiat pe plinătatea de iubire iniţială. Această restaurare s-a realizat în Iisus Hristos. Abia restatornicit pe

C-da 167, coala 11

această iubire omul și lumea sa își găsește plinătatea de sens în actul iubirii transfigurate.

Lumea înconjurătoare nu a fost dată omului ca un prilej de poticnire, ca o realitate prin care omul uzînd de libertatea sa să poată să se piardă. Între natura umană și natura cosmică există o strînsă legătură pe care Părintele Stăniloae o dezvăluie ca pe o solidaritate care transcede omul, originea ei găsindu-se în actul de dar exclusiv al lui Dumnezeu. Potrivit dogmaticii ortodoxe, „Dumnezeu a creat lumea pentru om și a preconizat conducerea lumii spre scopul deplinei comuniuni în El, în mod special prin dialog cu omul“ (p. 339). Ea trebuie să slujească omul în ridicarea la ulenitudinea comuniunii cu Dumnezeu. Avîndu-și punctul originar în acel „la început“ biblic, lumea parcurge prin om drumul inițiatic al istoriei călăuzit de ținta în care-și găsește marea transfigurare. Creația trebuie „modelată la nesfîrșit de conștiință și transferată complet în conținuturile conștiinței umane iubitoare“ (p. 327). Ca de aici să se opereze pasul următor: acela al metamorfozării spirituale a materiei prin forța spiritului creator ce acționează prin spiritul uman.

Într-o asemenea izvorîre de iubire găsește Părintele Stăniloae și explicația potențialului creator uman: „Creația limitată a omului se întemeiază pe actul creației din nimic al lui Dumnezeu.“

Dumnezeu creează lumea cu toate potențele ce se vor revela ulterior. Astfel încît dacă întreaga ordine a creației își găsește sensul în om, dacă omul e cel ce dă sens și semnificație lumii prin rostul care-l are ca încununare a creației, el nu-și are izvorîrea de sens în propria putere fragmentară, ci limitarea sa se dezlimitează doar prin rațiunea supremă în care-și află lăcaș de odihnă într-o dinamică spiritualizare.

Geneza, sensul ființării, viața viitoare stau sub imperiul aceleiași realități fundamentale: iubirea dumnezeiască. După cum mărturisește **Teologia dogmatică...**, vol. I, p. 338, „dacă pe toate le-a creat Dumnezeu ca să se împărtășească de iubirea Lui, scopul lor este să ajungă la o participare deplină la această iubire, adică la o comuniune deplină cu Dumnezeu.“

2. **Iubirea restauratoare**

În actul căderii se produce o ruptură în unitatea semnificativă a lumii. Alături de valoarea semnificațiilor originare apare în existența umană posibilitatea pierderii rațiunii ființării sale prin detașarea de subiectul creator ce-și transmite bucuria iubirii. Procesul readucerii lumii pe făgașul ei firesc e prezentat de Părintele Stăniloae ca o hotărîre părintească a lui Dumnezeu, care în numele iubirii sale restabilește adevărata raționalitate așezînd înțelesurile lumii pe „iubirea pînă la jertfă“.

Dacă lumea e creată prin „Cuvîntul“ în care revelația îl dezvăluie pe Iisus Hristos, perspectiva restaurării e legată de întruparea acestuia. Revela-

ția este un pas hotărîtor în coborîrea lui Dumnezeu la relația cu creatura, iar întruparea este desăvîrșirea acestui act. În numele iubirii sale Dumnezeu „își face proprie umanitatea“, își asumă temporalitatea spre a o reda veșniciei. După cum scrie Părintele Stăniloae „întîlnirea eternității lui Dumnezeu cu timpul creaturii, care umple creatura de Dumnezeu, nu e decît dialogul iubirii ridicate la desăvîrșire“ (**Chipul nemuritor...**, p. 292).

Prin legătura intimă cu creația, Iisus Hristos realizează o conexiune maximă între uman și divin deschizînd posibilitatea unor experiențe nesfîrșite prin care umanul să stea în proximitatea divinului și să se pătrundă de acesta. Lucrarea lui Hristos este pentru gînditorul ortodox o continuă revelare a rațiunilor divine ale existenței cărora ei se dezvăluie „unitatea desăvîrșită în Dumnezeu“.

Dar în același timp Iisus seamănă în om și puterea de a descoperi aceste rațiuni și de a viețui potrivit lor spre refacerea comuniunii cu Dumnezeu, cu semenii și cu natura. În acest scop Părintele Stăniloae amintește soluția dată de Sf. Maxim Mărturisitorul: înaintarea prin Hristos de la „existența dată“, la „existența bună“ și prin ea la „veșnica existență bună“. Asumarea ontologică a iubirii transcendente facilitează această înaintare în care teologul nostru vede „adevăratul progres“, singurul care „duce pe om la împlinirea infinită“.

Iisus Hristos, în tradiție evanghelică, apare ca manifestare plenară a iubirii dumnezeiești în viața istorică. În el se arată sinonimia deplină între iubire și mîntuire. După cum citim în **Iisus Hristos sau restaurarea omului**", „mîntuirea nu e o gnoză sau o etică. Ea nu se realizează prin a ști sau a face ceva, ci prin trăirea cu Hristos. Din această trăire cu Hristos rezultă a ști și a face. Aceasta pentru că Iisus Hristos nu e un om simplu, ca ceilalți întemeietori de religii, ci Dumnezeu însuși venit în maxima apropiere de noi cu iubirea Sa“ (p. 186). Desigur, Ortodoxia nu neagă rolul cunoașterii în revelarea tainelor lumii, dar în această optică are valoare doar acea cunoaștere menită să contribuie la spiritualizarea continuă a omului și a lumii, care are putere transfiguratoare. La fel în ce privește faptele. Se insistă asupra faptelor săvîrșite împreună cu Hristos.

Fiind Unul din Treime, Iisus este însăși iubirea. Pornind de la manualele de dogmatică putem prezenta trei dimensiuni ale iubirii: iubirea chenotică sau iubirea care luminează, iubirea restauratoare și iubirea atotputernică. Ceea ce cuprindem în aceste numiri nu e altceva decît împărțirea la care se recurge cînd se vorbește de „opera“ lui Iisus Hristos. În limbajul utilizat de Părintele Stăniloae, întreita slujire sau demnitate a lui Hristos: slujirea profetică, slujirea arhierească și slujirea împărătească.

Prin iubirea chenotică înțelegem iubirea care luminează prin coborîrea Fiului Celui Preaînalt în proximitatea oamenilor ca, vorbindu-le într-un limbaj pe care să-l priceapă, să-i „ridice la cele dumnezeiești“. E iubirea prin care Dumnezeu însuși coboară spre a-i lumina cu dezvăluirea iubirii sale

Această etapă e descrisă de Părintele Stăniloae ca o „coborîre la nivelul omului" pentru a-i da certitudinea asupra unei realități care nu-i este străină vorbitorului. O realitate în care cuvîntul rostit se confundă cu subiectul rostirii, deci „pune nemijlocit în fața lui Dumnezeu". Cuvîntul se manifestă cratofanic, este putere transmițătoare de putere. Ceea ce explică „forța miraculoasă cu care se transmite credința de la om la om, cu care se aprinde certitudinea din certitudine" (op. cit., p. 226). Puterea ziditoare a cuvîntului lui Hristos este cea care aduce zidirea pe dinăuntru. Cuvîntul învață dragostea sa, cheamă la intrarea în relație de iubire cu Dumnezeu, reclamă asumarea ontologică a iubirii. Pentru că, ni se atrage atenția, învățătura cu care luminează Iisus Hristos „nu e dată pentru a fi folosită ca un corp de doctrină de sine stătător, ci ca o manifestare mereu actuală a Fiului lui Dumnezeu devenit om" (op. cit., p. 216).

Iisus venit în lume îl îndeamnă pe om să dea realității create chipul Cuvîntului. De aceea oamenilor ca împreună cuvîntători li se atrage atenția asupra puterii miraculoase a cuvîntului de a zidi sau de a dărîma. Cu luciditatea specifică gînditorul ortodox scrie: „printr-un cuvînt poți pune piatră de hotar pentru renașterea sau salvarea unui om, sau îl poți împinge la pieire". Avînd în vedere rolul determinant pe care-l joacă în ordinea spirituală, cuvîntul trebuie folosit doar pentru zidire. Fiindcă „omul e creat ca viața lui să devină viața lui Dumnezeu Cuvîntul" (op. cit., p. 267) ce-și arată iubirea față de creație făcîndu-se purtător al ei.

Iubirea restauratoare măsoară rațiunea iubirii arătată în Iisus Hristos. „Rațiunea", cum s-a putut intui și mai înainte, nu trimite la raționalizare, ci la rost, înțeles, semnificație, sens, temei.

Măreția iubirii ca jertfă este dată de faptul că „jertfa este însuși jertfitorul". Insuficiența jertfelor substitutive a fost probată în experiența biblică ce relevă neputința acestora de a aduce o schimbare fundamentală în ordinea existenței. Părintele Stăniloae explică influența jertfelor animale prin lipsa factorului spiritual. El crede că era nevoie de o jertfă spirituală în care omul să se dea pe sine, fiindcă doar aceasta e o jertfă integrală. De aceea Iisus coboară în istorie ca om și suferă în chinuri omenești pentru eliberarea omenirii de sub păcatul originar. Despre calvarul său ortodoxia vorbește ca despre o suferință transistorică. Ea nu este o simplă pătimire în istorie, ci se rememorează continuu în ceruri făcîndu-i părtași la suferința lui Hristos pe oamenii din toate timpurile. Această participare, prin rememorare, la suferința lui Hristos reașează destinul omului pe temeiul iubirii izvorîtoare de jertfă.

Prin explicații de această manieră Părintele Stăniloae depășește viziunile unilaterale privitoare la jertfa hristică. El împletește teoria satisfacției juridice ce exagera temeiul dreptății divine, cu teoriile ce o vedeau ca suferință iubitoare substitutivă și alunecau spre subiectivism și psihologism. Meritul marelui teolog este tocmai de a da o imagine convingătoare unității metafizice a semnificațiilor jertfei. Fapt ce-l ajută, după cum chiar el sugerează, să evite

atît teoriile antropomorfice aberante ale unei divinități obsedată de satisfacerea propriului orgoliu rănit, precum și cele ale iertării la infinit care deschid perspectiva păcătuirii la infinit.

Împletirea atribuirii dreptății cu însușirea iubirii (ce poate explica și judecata, pedeapsa, etc.,) deschide spre ordinea morală ce stă la baza vieții spirituale. Ordinea păcatului este depășită prin ordinea morală și de aici spre ordinea iubirii.

În conștiința creștină a reputatului teolog, Iisus Hristos este „centrul ontologic intim al naturii omenești" (op. cit., p. 271). În el regăsim umanitatea în forma sa exemplară. Prin cunoașterea și însușirea acestui model omul poate ajunge la suprema cunoaștere de sine și la posibila realizare a sinelui.

În **Iisus Hristos...** punctul culminant al iubirii hristice se manifestă în moarte. Moartea împinsă la limită e înțeleasă ca un tărîm al iubirii. Dar moartea ca formă a iubirii nu epuizează valențele pe care Părintele Stăniloae le atribuie acestui eveniment cu profunde implicații pentru ființarea umană. O analiză atentă, pe spații mai largi, poate permite relevarea modului în care autorul problematizează teroarea morții, caracterul ei regulator și organizator în devenirea spirituală a creștinului, iluzia morții și realitatea ei transfiguratoare, etc. El găsește esențial de subliniat că Iisus Hristos învinge moartea pe dinăuntru. „Iubirea L-a făcut să moară, iubirii L-a dat biruința asupra morții. Iubirea e singura putere prin care sufletul învinge moartea" (op. cit., p. 307). De aici necontenita chemare la iubire adresată omului. Însă chiar o înnoire continuă a vieții pămîntești prin Iisus Hristos nu mai poate da ființei umane plenitudinea. Ea trebuie să treacă experiența transfiguratoare a morții.

În ce privește iubirea atotputernică, ea poate fi pusă în evidență discutînd minunile Mîntuitorului în timpul șederii sale pe pămînt, coborîrea la iad, învierea, înălțarea, conducerea lumii spre mîntuire, perspectiva judecății etc. Aspectul asupra căruia vom face aici referire, însă, este afirmația Părintelui Stăniloae că odată cu înălțarea lui Iisus în intimitatea Sfintei Treimi, omului i se arată nu doar favorabilă, dar și intimă, „zona dumnezeirii". Această „punte ontologică între dumnezeire și creație" nu se datorează doar „permanentei actualități a jertfei" lui Hristos în ceruri, ci și faptului că alături de Dumnezeu Atotputernicul, ce conducea lumea „după norma inflexibilă a dreptății divine" e ridicat cu trupul său omenenesc și Fiul lui Dumnezeu, cel ce aduce lumii prinosul iubirii sale. Pentru că, potrivit credinței ortodoxe, Iisus se înalță și cu natura sa umană neștirbită.

În acest fel, „pe de o parte, e chemat omul să lucreze prin toată înrudirea lui ontică și prin toată fervoarea frățietății sale, dar în același timp cu putere dumnezeiască, pentru mîntuirea semenilor. Pe de alta e ridicată omenitatea la suprema cinste, la cea care se cuvine numai Creatorului și Stăpînului lumii". (op. cit., p. 353). Nu e vorba de a despărți natura dumnezeiască a lui Hristos de natura sa umană, deoarece ambele sînt ale aceluiași subiect. Ci ceea ce în chip minunat Părintele Stăniloae afirmă este că prin Iisus, fără

a se schimba „ființa dumnezeiască", natura umană participă la conducerea atotputernică a lumii. Dînd cuvînt autorului: la cîrma lumii e nu numai înțelepciunea și atotputernicia divină, ci și o inimă omenească, ce participă în același timp la soarta de suferință a omenirii, ușurîndu-i-o" (op. cit., p. 353).

E esențial de reținut că toate cele trei laturi ale slujirii lui Hristos în care am identificat tot atîtea manifestări ale iubirii converg, de fapt, într-o singură lucrare. Cea prin care Hristos dezvăluie oamenilor pe Tatăl ca fiind iubire și îi cheamă să participe la ea spre a deveni frați ai săi, fii ai Tatălui ceresc.

Esența acestei iubiri o găsește teologul ortodox în Biserică. Ea este scopul ultim al istoriei. Absorbirea în „ființa Bisericii", coincide cu realizarea prin iubire a umanului. Ideea unui sfîrșit al istoriei o leagă gînditorul tocmai de o astfel de ridicare a omului în eternitatea Bisericii. Ea răspunde, de asemenea, nevoii umane de transcendere. Nu întîmplător între nenumăratele definiții ale Bisericii ce pot fi extrase din textele Părintelui Stăniloae poate fi amintită și aceasta: „Biserica e imanentul care are în ea transcendentul, comunitatea treimică de Persoane plină de o nesfîrșită iubire față de lume, întreținînd în aceasta o continuă mișcare de autotranscendere prin iubire" (**Teologia dogmatică**..., vol. II, p. 208).

Asupra transcendenței, celebrul teolog desfășoară pagini de profundă gîndire filosofică. Ei leagă transcendența de persoană. Comentîndu-l pe E. Burger, Părintele Stăniloae continuă ideea acestuia după care mari filosofi existențialiști (Heidegger, Grisebach, Jaspers) care au încercat să institue o transcendență în raport cu care omul să se definească pe sine, nu pot să-l ducă pe om decît pînă la marginea transcendenței, dar nu-i pot da omului șansa comuniunii cu ea. Doar persoana, ca adîncime a comunicării infinite poate crea cadrul interiorizării ei și prin aceasta depășirea condiției actuale.

Cum se poate vedea chiar într-un text al acestei antologii, numai persoana lui Iisus Hristos e recunoscută ca adevărată transcendență. Ea e atît granița atotcuprinzătoare la care creștinul se raportează permanent, cît și izvorul creșterii sale spirituale. Filosofilor li se reproșează faptul că dau numai imagini fragmentare ale transcendenței.

3. Arhetipul iubirii desăvîrșite

Iubirea este legată de persoană. Persoana e elementul fundamental al întregului edificiu doctrinar al creștinismului. De aceea trebuie subliniat că pentru Părintele Stăniloae persoana nu ține de accepțiunea ei antropomorfizată. Ea vizează subiectul cu maximă deschidere spre comunicare. Afirmarea calității de persoană relevă tocmai o ontologizare a intersubiectivității.

Un demers ce-și propune conturarea unei ontologii a iubirii trebuie să țină seama de matricea care germinează întregul orizont al iubirii ca relație

umană esențială asumată la diferite grade de realizare a persoanei umane, gradualitate ce culminează în actul comuniunii înțeleasă ca maximă întruchipare a iubirii.

Arhetipul iubirii îl găsim în dogma trinității, în ceea ce Părintele Stăniloae numește „Sfînta Treime, structura supremei iubiri". Iubirea intratrinitară fiind considerată iubirea desăvîrșită ce se extinde asupra mundanului printr-o lucrare tainică a fiecărei persoane divine. Caracterul de unitate-relație al acestei triade e în măsură să explice manifestarea la scară umană a iubirii.

Pătrunderea acestei relatii intră în sfera cunoașterii apofatice. Însă consecvent convingerilor sale privind conlucrarea între calea analogică, calea negativă și calea apofatică, Părintele Stăniloae recurge la o serie de analogii pentru a ne ajuta să accedem la înțelegerea realității divine paradoxale. Structurilor existente în ordinea creată le este mereu subliniată insuficienta explicativă. De aceea găsește autorul mai nimerită recurgerea la imagini menite mai mult să sugereze decît să descrie, cum ar fi imaginea poetică a Sf. Grigorie Nazianz ce vede treimea ca pe „o unică și indistinctă lumină în trei sori într-o interioritate reciprocă" (**Teologia dogmatică**..., vol. I, p. 289).

Prin afirmații de această manieră sfinții părinți vor să sublinieze pe de o parte, că nu există vreo gradație a persoanelor înăuntrul acestei paradoxale distinctivități, iar pe de altă parte că nu există vreo fisură produsă de intercalarea vreunei „subzistente" în afară de firea dumnezeiască, ci o „Continuă" și infinită comuuitate" (vezi op. cit.).

Într-o asemenea perspectivă vorbește Părintele Stăniloae despre o „Deoființime divină", în raport cu care se definește și se exprimă „deoființimea umană", unitatea naturii omenești altfel spus. Pentru a ilustra această unitate a firii omenești teologul recurge la imaginea unei imense plase de ochiuri cu noduri și fire ce se întrețes. De la fiecare persoană duc spre altele fire prin care se leagă reciproc, păstrîndu-se ca centre deosebite față de celelalte persoane. Fiecare se deschide astfel spre actualizarea tuturor virtualităților pe care ceilalți le angajează dezvoltînd o structură interpersonală magistrală ce trimite spre imaginea unei ființe unice asumată de toate persoanele.

Deși este folosit atît pentru a exprimm natura umană cît și cea divină, termenul „deoființime", autorul are grijă să le diferențieze subliniind că extinderea unei explicații analogice, cum e cea discutată mai sus, își dovedește eficiența doar însoțită de anumite precizări. În cazul Treimii nu mai există rețeaua de fire care să lege nodurile reprezentînd subiectele, ci „toate trei sînt în mod desăvîrșit Unul în Altul, posedînd împreună întreaga natură divină" (op. cit. p. 293), și cu toate acestea ele nu se confundă în unitatea esenței spirituale supreme.

Orice pagină din opera Părintelui Stăniloae e un prilej de a credita subiectul. Pentru că în afara subiectului de deschidere, ca persoană deci, se ajunge la explicații panteiste ale realității, iar omul e redus la calitatea de

obiect. Deci omul alungă şi apoi uită în adîncurile cele mai întunecoase ale fiinţei lui tocmai calitatea ce dă autenticitate fiinţării sale de creatură.

Pentru autorul Teologiei dogmatice, iubirea treimică trebuie discutată într-un cadru care să permită împăcarea relaţiei ca act real între subiecte, cu lipsa oricărei contradicţii în ce priveşte unitatea de fiinţă a persoanelor divine. Sugerarea acestui cadru se poate face, după cum am văzut, prin analogii la o scară foarte redusă sau prin recurgerea la o raţionalitate apofatică. Gînditorul nostru consideră că termenul de intersubiectivitate exprimă cel mai bine această transparenţă, ce e pentru el şi o „con-penetrare a conştiinţelor". Treimea de subiecte pure trebuind să fie înţeleasă ca intersubiectivitatea datorită comunicativităţii şi comuniunii ce duc la o interioritate şi compenetrare reciprocă tot mai accentuată.

Acest model trinitar este extrapolat la nivelul eurilor umane. Modelul eu-tu-el e regăsit multiplicat la scara întregii umanităţi. Doar raportarea reciprocă continuă dă, în această viziune, realitate fiinţelor. De aici acea putere de care spune Părintele Stăniloae că o primim de la celălalt. Fiindcă subiectele afirmîndu-se reciproc se aduc în existenţă, capătă realitate obiectivă pentru celălalt. În perspectiva creştină obiectivitatea nu contrazice cu nimic faptul că certificarea acesteia se realizează ca urmare a filtrării lumii şi a celorlalţi prin conştiinţa subiectivă. De aceea explicarea omului ca relaţie se dovedeşte deosebit de ingenioasă şi de mare profunzime. Ea făcînd posibilă chiar derularea armonioasă a unor explicaţii privind fundamentul religios al fenomenelor sociale.

În ce priveşte modelul triadic în relaţia eu-semeni-Dumnezeu se subliniază exterioritatea evidentă a subiectelor. Ea elucidează, după Părintele Stăniloae, şi caracterul diferit al dialogului. La aceasta se adaugă, desigur, explicaţia că imperfecţiunea iubirii omeneşti se datorează imperfecţiunii naturii sale. Însă, cu tot ceea ce se poate aduce ca argument privind diferenţa ontologică dintre Creator şi creatură, dintre relaţiile între persoanele divine şi între persoanele umane, ceea ce Părintele Stăniloae consideră esenţial de subliniat este că deschiderea spre semeni şi spre Dumnezeu îl angajează pe om în taina iubirii.

Istoria religiilor evidenţiază existenta diferitelor formule trinitare în sisteme religioase diverse şi chiar divergente. Ceea ce însă particularizează în mod fundamental învăţătura ortodoxă despre Dumnezeu ca Treime de celelalte învăţături este, pentru Părintele Stăniloae, faptul că ea e singura ce asigură mîntuirea. Mîntuirea nefiind altceva decît îndumnezeirea realizată prin extinderea iubirii intratrinitare la nivelul interrelaţiilor umane. Toate actele de revelare a lui Dumnezeu ca Treime neavînd alt rol decît să deschidă omul spre comuniunea cu persoanele Sfintei Treimi. Această extindere, trebuie spus, nu apare ca o necesitate în interiorul Treimii, însă iubirea din lume presupune iubirea eternă şi desăvîrşită a persoanelor divine cu o fiinţă comună.

4. Iubirea fundamentală

O discuţie asupra iubirii ca factor organizator al realităţii creştine e uşurată de faptul că, spre deosebire de alte orientări, Ortodoxia nu sapă o prăpastie între om şi lumea înconjurătoare. Hiatusul apare doar în măsura în care omul se opreşte la o imagine a naturii ca realitate ultimă.

Doar o înţelegere a lumii ca dar a lui Dumnezeu, aşa cum ne propune Părintele Stăniloae, dezvăluie semnificaţia pozitivă a realităţii înconjurătoare. Pentru că o asemenea atitudine responsabilă a omului faţă de lume şi faţă de Dumnezeu, presupune ca omul să aducă la rîndul său daruri lui Dumnezeu din cele ale lumii, consacrînd-o. Prin actul consacrării lumea în aparenţă săracă şi coruptă devine mai bogată în conţinuturi, iar viaţa omului traversează continuu trepte noi de spiritualizare prin darul de iubire prin care se întoarce pe sine şi toate cele dăruite lui spre cel a cărui posibilitate de dăruire e fără margini. Acesta este sensul „liturghiei cosmice" despre care se vorbeşte în **Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă**. Astfel lumea şi activitatea omului în ea se metamorfozează din pedeapsă în mijloc de înălţare a omului spre Dumnezeu şi spre o relaţie tot mai strînsă între oameni.

Prin iubirea fundamentală înţelegem tocmai darul de iubire pe care creştinul trebuie să-l aducă semenilor şi lui Dumnezeu, nu forţat de perspectiva pedepsei sau răsplăţii, ci ca răspuns la darul de iubire al lui Dumnezeu.

Pentru a nu lărgi prea mult discuţia asupra nenumăratelor daruri făcute de Dumnezeu omului, e de ajuns să se rememoreze revoluţia ontologică produsă de trecerea prin istorie a lui Hristos, cu tot arsenalul de implicaţii pe care acesta le presupune.

Reconstrucţia lumii prin Hristos face ca omul şi viaţa să-şi dovedească pe deplin importanţa. Deşi se poate vorbi cu uşurinţă de o perspectivă eshatologică asupra iubirii, deşi chiar Iisus vorbeşte de judecată şi pedeapsă, credinţa creştină nu se fundamentează pe teamă, ci pe iubire. Omul trebuie să facă din iubire un mod de viaţă nu pentru ceea ce va primi sau nu, ci ca un răspuns de actualizare continuă a iubirii ce dă realitate şi consistenţă existenţei.

Odată cu Hristos s-a arătat că cel mai măreţ dar dăruit omului este iubirea. Aceasta germinează întreg universul uman, umple toate golurile existenţei căzute. Totul intrînd sub spectrul restaurării prin acţiunea omului de continuă regăsire şi afirmare prin trăire acestei relaţii fundamentale.

Doar în acest fel se realizează ceea ce Părintele Stăniloae numeşte calitatea de biserică a creaţiunii cosmice. Calitate ce o poate dobîndi şi omul aducînd pe altarul inimii („locaşul euharistic" cum îl numeşte teologul nostru) jertfa sa de iubire.

Această iubire nu-şi trage sevele dintr-o prezenţă contabilă şi juridică cu care omul se va confrunta în viitor, ci-şi află izvorul în ceea ce teologul nostru desemnează prin sentimentul datoriei. Acest sentiment nu diminuează

caracterul liber al iubirii, ci, dimpotrivă, îl plasează pe om pe orbita sensului său real, „față către față" cu Dumnezeu și semenii săi.

Sublinierea importanței manifestării omului ca ființă istorică nu vine în opera Părintelui Stăniloae în contradicție cu aspirația spre „eternitatea fericită", după cum nu contrazice nici idealurile ascetice și mistice, cu contribuția lor îndelung teoretizată la realizarea umană. Însă, potrivit viziunii **Teologiei dogmatice...**, viața istorică, desfășurîndu-se între „eonul inițial" și „eonul eshatologic", nu e o simplă punte între acestea, ci un interval în care omul trebuie să desfășoare lucrarea esențială a unei viețuiri cît mai autentice, acum și aici prin Hristos.

5. Dimensiunea liturgică a iubirii

În Biserică iubirea se umanizează. Din forță spirituală apofatică ea devine factor de coeziune și subzistență a comuniunii liturgice. Principiile abstracte privind izvoarele dogmatice ale iubirii se concretizează în relații umane, accesibile la nivele diferite de intelectualizare, dar cu aceeași putere transfiguratoare prilejuită de prezența într-un spațiu comun consacrat.

Prezența efectivă a lui Hristos în Biserică dă expresiei „cerul pe pămînt"; atît de uzitată în Ortodoxie, caracterul unei realități incontestabile. În spațiul spiritualizat al Bisericii omul trăiește alături de semenii săi experiența iubirii prezente a lui Hristos cel viu. Urcușul liturgic pricinuit de aceasta nu situează omul doar în proximitatea Împărăției cerești, ci chiar în mijlocul ei. Cadrul liturgic fiind tocmai „fîntîna care adapă în mod principial viața de comuniune a credincioșilor cu Sfînta Treime și cea dintre ei" (**Spiritualitate și comuniune...**, p. 6). El face posibilă actualizarea relației evanghelice cu Mîntuitorul prin umplerea acestei matrici spirituale cu conținuturile mereu înnoite ale propriei noastre vieți. Astfel omul se relevă, după o expresie a Părintelui Stăniloae, „ca taină de valoare inepuizabilă a existenței" (op. cit., p. 10).

Totul este făcut spre realizarea omului în perspectiva luminii dumnezeiești prin care a fost adus la existență. În centrul preocupărilor creștinismului nu stă Dumnezeu, ci omul, existența umană ce-și descoperă întregul său potențial doar călăuzită de rațiunea transfiguratoare a iubirii dumnezeiești.

Chiar din textul privitor la liturghie ce-l reproduce antologia de față se poate vedea importanța pe care o acordă Părintele Stăniloae iubirii liturgice care prilejuiește trăirea anticipată a sensului deplin al existenței umane, acela de a-și găsi punctul de echilibru în Împărăția Sfintei Treimi. De altfel, în altă parte, teologul scrie: „Biserica e o comunitate de iubire în relațiile infinitei iubiri treimice" (**Teologia dogmatică...**, vol. II, p. 221).

Această anticipare ocazionează întîlnirea esențială a mundanului cu divinul și cu cei ce-și duc viața de veci. Iubirea e cea care dărîmă barierele spațio-temporale făcînd posibilă trăirea prezentă a revărsării treimice. În **Iisus**

Hristos... se spune: „Chiagul care le leagă, unește. Toată omenirea ce crede ca mine, este de caracter divin, căci nici măcar doi oameni nu pot crea și arunca între ei puntea credinței dacă sînt numai ei, nu și Dumnezeu. Solidar cu toți cei crezînd ca mine, solidar cu toți cei ce vor crede în viitor asemenea mie, solidar cu toți cei ce au murit în credința mea, dar toți în legătură cu Dumnezeu, acesta e sentimentul care mă stăpînește, avînd siguranța că fac parte dintr-o mare comunitate spirituală prezentă, trecută și viitoare. Aceasta e Biserica" (p. 359).

Deși fiecare ipostas își face simțită lucrarea în lume, Părintele Stăniloae prezintă Duhul Sfînt pe de o parte ca „semnul iubirii depline în Dumnezeu", iar pe de altă parte, vorbind de constituția teandrică a Bisericii, acestuia i se atribuie rolul de unificator în cadrul Bisericii înțeleasă ca trup mistic al Mîntuitorului. Funcțiunea central eclezială a Sfîntului Duh nu împietează asupra prezenței efective a lui Iisus în Biserică. De altfel teologul subliniază mereu că lucrarea e a Sfintei Treimi.

Revelația arată că pneumatizarea mereu crescîndă a lui Hristos ce ni s-a dezvăluit de la întrupare pînă la înălțare constituie, în realitate, mesajul transfigurării progresive a relației omului cu Dumnezeu. Relație ce are ca sens spiritualizarea treptată a credinciosului ce trăiește experiența unui urcuș inițiatic de la credință pînă la forma cea mai înaltă a iubirii care este „comuniunea", „îndumnezeirea" sau tot în limbajul Părintelui Stăniloae „unirea noastră cu Dumnezeu și între noi", fără ca persoanele să se confunde. Ea devine posibilă prin interiorizarea continuă a vieții lui Hristos, acțiune ce-l situează în alt plan, „în planul vieții nesfîrșite și atotluminoase dumnezeiești".

În opera Părintelui Stăniloae iubirea pe care o asociem liturgicului își găsește punctul culminant în ceea ce am putea numi iubirea euharistică. Deși aceasta trebuie asociată eshatologicului, nu poate fi neglijat rolul pe care Ortodoxia îl atribuie în viața pămîntească a creștinului. Comunitatea liturgică se fundamentează tocmai pe coeziunea pe care iubirea euharistică o trezește în ființa credincioșilor.

Cu toate că euharistia regenerează mereu puterea omului de a se dărui lui Dumnezeu, ea nu este dată, în viziunea teoreticianului oficial al Bisericii Ortodoxe Române, doar pentru reînnoirea vieții pămîntești în Hristos, ci mai ales „pentru ridicarea deasupra vieții pămîntești", pentru viața de veci. Despre euharistie el scrie că este „fermentul sau aluatul care preface viața noastră pămîntească treptat în viață de veci" (**Teologia dogmatică...**, vol. III, p. 83). Căci prin euharistie Dumnezeu îi hrănește pe oameni cu însăși viața sa, pentru a spori în viață și a rămîne veșnic în ea.

În acest fel euharistia „întipărește în noi starea de înviere" (op. cit., p. 88). Cu aceasta atitudinea față de moarte trece din registrul fricii și dezrădăcinării, în cel al nădejdii în comuniunea veșnică. Ceea ce noi numim iubirea euharistică fiind tocmai prefigurarea acestei inițieri în iubirea mereu întregită a Persoanei absolute.

După cum ne este dat să citim, participarea la actul euharistic face să dispară separarea între jertfa noastră și cea a lui Hristos cel deschis spre o comuni-

re intimă cu comunitatea liturgică. Prin această asumare comunitatea credincioşilor e ridicată de Iisus la raportul dialogic tainic cu Tatăl, după ce în prealabil i-a deschis pe fiecare spre o relaţie personală înnoită. Această relaţie lăuntrică culminează în actul împărtăşirii cu trupul real al lui Hristos care ni se dă sub chipul pîinii şi al vinului. Pentru că „euharistia — scrie Părintele Stăniloae — este împlinirea iconomiei mîntuirii, a iconomiei lui Dumnezeu" (op. cit., p. 93).

Însă împărtăşirea în viaţa pămîntească este pentru Ortodoxie doar o anticipare a împărtăşirii eterne din viaţa viitoare în care se „încheie iconomia mîntuirii, ca unire eternă a oamenilor cu Dumnezeu în Hristos" (p. 115).

6. Iubirea mistică

Citind paginile din **Teologia dogmatică ortodoxă** referitoare la bunătate şi iubire ca atribute ale lui Dumnezeu puteni fi tentaţi să credem că părintele Stăniloae recurge la o nivelare a straturilor iubirii. Dar coroborînd textul respectiv cu texte din mistica teologului ortodox putem găsi distincţia în trei trepte ale dragostei: tendinţele de simpatie naturală, dragostea creştina şi dragostea ca extaz.

De fapt, în primul caz se argumentează că iubirea la toate nivelurile ei e rezultatul manifestării în grade diverse a harului dumnezeiesc născut în om. De aceea se adoptă chiar obiceiul de a da aceeaşi semnificaţie unor termeni ca bunătate, eros, agape. Opţiunea aceasta are evidente carenţe în planul lingvistic datorită unei nivelări semantice greu de acceptat. Dar, explicaţiile din această lucrare sînt concentrate şi de cele din **Spiritualitatea ortodoxă** destinate să încredinţeze că izvorul iubirii omeneşti este iubirea lui Dumnezeu. Iubirea de oameni este doar fructul „necesar al iubirii de Dumnezeu, aşa cum rodul plantei e efectul necesar al luminii solare pe care o primeşte prin orientarea ei spre soare" (p. 258). În cel de-al doilea caz, însă, distincţiile sunt clar formulate. Ceea ce vrem să subliniem aici cu deosebire este faptul că la iubirea extatică omul nu poate ajunge prin propriile sale forţe. E necesară o intervenţie „de sus" care să-i facă fiinţa căzută capabilă să trăiască taina iubirii dumnezeieşti. Se reclamă şi se produce aici un salt ontologic. Pentru că omul înaintează prin puterile sale de fiinţă căzută până la un anumit nivel, dincolo de care se produce o chenoză. Dumnezeu însuşi coboară, revarsă din preaplinul iubirii sale în vasul strâmt, darangajat într-o continuă dezmărginire, al fiinţei umane.

Această experienţă a răpirii în apofatismul iubirii dumnezeieşti a fost consacrată în mistica creştină drept „vederea luminii dumnezeieşti". În fapt, extazul luminii extatice (despre care isihasmul ne învaţă mereu) nu e altceva decât efectul resimţit în urma pătrunderii în orizontul de taină al luminii necreate.

Diferitele trepte ale dragostei pe care le putem distinge în discursul asupra iubirii ţin de gradul nuanţat al apropierii de starea de nepătimire şi de cunoaşterea lui Dumnezeu. Părintele Stăniloae ţine chiar să sublinieze că asceza creştină nu e un scop în sine. Ea urmăreşte purificarea de patimi prin dobîndirea virtuţilor. Atingerea stării nepătimaşe corespunde actualizării chipului dumnezeiesc, condiţie inerentă pentru atingerea contemplaţiei. Dobîndirea acestei stări deschide

drumul spre atingerea iubirii în toată amploarea ei. Dar acesta e un drum greu, drum care se mai numeşte şi înaintarea în cunoaşterea lui Dumnezeu.

În literatura filosofică de la noi e deja consacrată expresia lui Nae Ionescu „iubirea ca instrument mistic de cunnaştere". Trebuie subliniat, însă, că în viziunea Părintelui Stăniloae, care este cea a tradiţiei patristice, urcuşul duhovnicesc nu are în vedere constituirea unei gnoseologii, ci dobîndirea unor disponibilităţi ontologice. Gnoseologicul se confundă aici cu ontologicul. Starea de cunoaştere a lui Dumnezeu nu e altceva decît stabilirea dialogului ontologic a cărui formă desăvîrşită este iubirea extatică sau unirea cu Dumnezeu.

Dar pînă se ajunge la această cunoaştere trebuie parcurs acel drum lung şi anevoios sub pavăza Duhului Sfînt şi a darurilor sale ce-l ajută pe om să descopere lumea ca simbol al transcendenţei divine. Dezvoltarea a ceea ce distinsul teolog numeşte „o conştiinţă simbolică a lumii" prilejuind, de fapt, o definire a omului şi a relaţiei sale cu lumea şi cu Dumnezeu. O asemenea clarificare e menită să-l conştientizeze asupra sensului existenţei şi să-i deschidă calea realizării lui.

Mărturia fermă a asumării acestui sens este evidentă în etapa pe care gînditorul o caracterizează ca stadiul iubirii mistice. Iubirea mistică este prezentată ca iubirea ce realizează o unire tainică între subiecte. Unire concepută ca o interpenetrare a eurilor prin proiecţia reciprocă a unuia în celălalt. Fapt ce produce, sub incidenţa harului, starea extatică a iubirii.

Părintele Stăniloae încearcă să lămurească această „reciprocă comunicare" între doi oameni, pe de o parte, şi între om şi Dumnezeu, pe de alta. În primul caz se foloseşte de conceptul de iubire imaginativă a lui Binswanger. Conform acestuia, dăruirea intimă reciprocă duce la conştiinta unui „noi" care explică şi întemeiază regăsirea în iubire a eurilor. Acest „noi" nu înseamnă nici posesiune, nici contopire, ci hrănirea subiectelor dintr-o fiinţă comună, ceea ce duce la un statut ontic innoit. Iubirea deschide drumul realizării la maxim a subiectelor pe care le angajează în descoperirea reciprocă a adîncimilor nebănuite. „Plusul de cunoaştere" pe care aceasta îl aduce nu poate fi însă conceptualizat, fapt ce-l determină pe teologul nostru să apeleze la termenul de imaginaţie al lui Binswanger. Imaginaţia vizează punerea în valoare a tuturor virtualităţilor pe care persoana iubită le ascunde şi care nu pot face obiectul unei tratări raţional-conceptuale. De aceea imaginea celui iubit stă sub imperiul „unor latenţe, al unor posibilităţi din cuprinsul comun al celor doi" (**Spiritualitatea ortodoxă**, p. 267). Forţa imaginaţiei fiind forţa iubirii se are în vedere actualizarea tuturor proiecţiilor ideale pe care cel ce iubeşte le răsfrînge asupra celui iubit, scoţînd la iveală „frumuseţi şi lumini şi transparenţe noi pe chipul aceluia şi apoi pe chipul său, sau pe chipul comun şi în parte îl îmbogăţeşte pe acela în mod real cu ele" (op. cit., p. 268).

Teologul nostru se simte obligat să explice şi de unde vine o asemenea putere de a da realitate unor proiecţii ideale. Ea se întemeiază pe chipul desăvîrşit al lui Iisus cel aşezat în om încă de la botez. Tocmai de aceea se spune că „forţa imaginaţiei este iubirea şi forţa iubirii e imaginaţia" (op. cit., p. 268). Pentru că întreaga metamorfozare îşi descoperă izvorul în acest

chip duhovnicesc. Iubirea lui Hristos e cea care lucrează, care dă coeziune și consistență. Această coeziune mereu înnoită între oameni e susținută de regăsirea mai presus de fire a lui Dumnezeu.*

În acest al doilea caz se are în vedere de către autorul **Spiritualității ortodoxe** îndeosebi acea revărsare de iubire dumnezeiască ce face posibilă regăsirea de sine a omului prin activarea tuturor disponibilităților sale de „chip al lui Dumnezeu". Revelare urmată de o întoarcere a iubirii dinspre om spre Dumnezeu prin conștientizarea unui „noi" dat de comuniunea omului cu El. Se ajunge în acest mod la deplina conștiință de sine a omului. Ea e o conștiință extatică ce dă omului seama despre rațiunea și sensul modului său de a fi în lume. Numai prin regăsirea statutului său originar omul îl regăsește pe Dumnezeu. Iar asupra stării contemplative originare nu-l poate lumina decît beția extatică produsă de revărsarea iubirii dumnezeiești.

Prezentarea acestei iubiri în legătură cu cunoașterea are drept scop evidențierea statutului ontologic înnoit al celui ce ajunge la așa-zisa „vedere a luminii dumnezeiești". E vorba de „cunoașterea înțeleasă ca viață, ca viață în iubire, are așadar un caracter existențial", ni se spune în **Spiritualitatea ortodoxă**, p. 281. De fapt extazul luminii extatice nu e altceva decît efectul pătrunderii în orizontul de taină al iubirii necreate.

Într-adevăr, această experiență e exprimată în termeni luați din ordinea cunoașterii. Dar ceea ce contează în urma acestei experiențe nu este bagajul conceptual avut la dispoziție, ci acea „autodescoperire a realității tainice a lui Dumnezeu" și pătrunderea ființială de ea.

Esențială este încercarea de a permanentiza această stare de supremă spiritualizare sau de „îndumnezeire". De aceea marele teolog ortodox ne atrage cu insistență atenția asupra îndumnezeirii omului ca dezvoltare a lucrării harice de la botez pînă la atingerea stărilor extatice atomare și cu perspectiva eternă a extazului în viața viitoare. Iubirea fiind atît „mijlocul desăvîrșirii noastre", cît și „dovada existenței noastre eterne".

Cum am putut vedea, ființarea creștină e traductibilă în limbaj ca starea iubirii prin excelență. De aceea și încercarea Părintelui Stăniloae de a releva chipul creștin de a fi ca singur mod autentic de realizare umană este, în fapt, un lung discurs care trimite — indiferent de căile întortocheate pe care sîntem purtați — la aceeași stare ontologică : iubirea.

În jurul ei se țese, în forme dintre cele mai surprinzătoare, o întreagă lume ce ne cheamă nu doar să o cunoaștem în felul cum ea se desfășoară de-a lungul miilor de pagini pe care ni le oferă una dintre cele mai proeminente figuri ale gîndirii teologice, ci mai ales să ne deprindem cu profunzimile acestei învățături crescută pe tradiția Bisericii și să-i dăm calitatea de fapt de viață. Să identificăm deschiderile lumii noastre cu deschiderile pe care orizontul dogmatic al ortodoxiei le pune în calea aspirațiilor noastre spirituale.

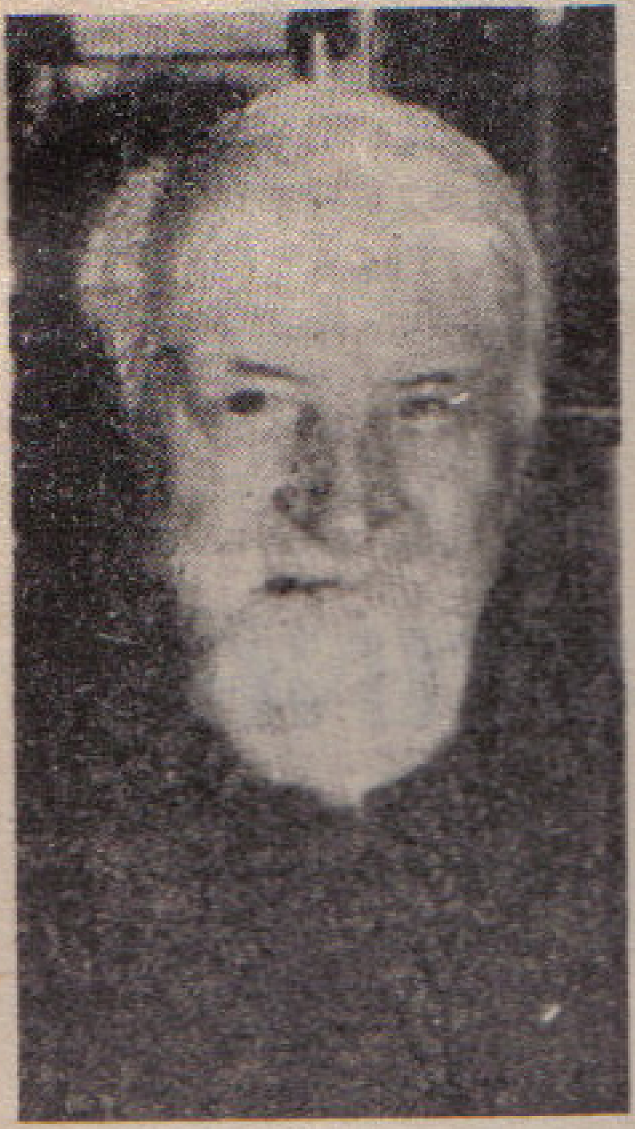
SANDU FRUNZĂ

CUPRINS

Redactor: DUMITRU TIUTIUCA
Tehnoredactor: STELA FUICĂ

Bun de tipar 2.08.1993. Tiraj 10.000 ex. broşate.
Hârtie tipar de 47,5 g/m².
Format 16/61x86. Coli tipar 11.
Apărut 1993

Tiparul executat sub cd nr. 267 la Societatea Comercială — Editură şi Imprimerie "Porto-Franco" S.A. Galaţi
B-dul George Coşbuc nr. 223 A
ROMÂNIA



Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE e recunoscut în întreaga lume ca unul din cei mai mari teologi ai Răsăritului. S-a născut la 16 noiembrie 1903 într-o familie de țărani evlavioși din satul Vlădeni, județul Brașov. Urmează cursurile Liceului confesional Andrei Șaguna din Brașov și apoi ale Facultății de teologie din Cernăuți (1922-1927). Își ia doctoratul în teologie în 1928 și-și continuă studiile la Atena, München și Berlin. Din 1936 este numit rector al Academiei teologice din Sibiu, unde funcționa ca profesor din 1929. În 1946 sub presiunea prim-ministrului Petru Groza i se ia rectoratul, dar reușește să se transfere la Institutul teologic de grad universitar din București unde va fi titularul catedrei de teologie dogmatică și simbolică. A făcut cinci ani închisoare la Aiud (1958-1963). Din 1964 e reintegrat în rîndurile profesorilor Institutului teologic. I s-au decernat titluri de *doctor honoris causa* de către Facultățile de teologie din Salonic (1976), Belgrad (1981), Atena (1991), Tübingen, Institutul Saint Serge din Paris (1972), Universitatea București (1992). E numit membru al Academiei Române (1991).

Bibliografie selectivă: Viața și activitatea Patriarhului Dositei al Ierusalimului și relațiile lui cu Țările române, Cernăuți, 1929; Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama, Sibiu, 1938; Ortodoxie și românism, Sibiu, 1939, Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie, Sibiu, 1942, Iisus Hristos sau restaurarea omului, Sibiu, 1943; Uniatismul din Transilvania încercare de dezmembrare a poporului român, București, 1973; Teologia dogmatică ortodoxă, vol. 1-3, București, 1978; Spiritualitatea ortodoxă (Teologia morală ortodoxă, vol. III), București, 1981; Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă, Craiova, 1986; Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, Craiova, 1987; Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos, Sibiu, 1991; Studii de teologie dogmatică ortodoxă, Craiova, 1991; Reflecții despre spiritualitatea poporului român, Craiova, 1992; etc. Traduce „Filocalia", vol. I-12, 1946-1991.